حقيقة الخلاف في التعليل بالحكمة وأثره في الفقه الإسلامي

د. علي بن عباس بن عثمان الحكمي

حقيقة الخلاف في التعليل بالحكمة وأثره في الفقه الإسلامي

د. علي بن عباس بن عثمان الحكمي*

* ماجستير في الفقه والأصول من جامعة الملك عبد العزيز شطر مكة المكرمة عام١٣٩٤هـ.

دكتوراه في الفقه والأصول من جامعة أم القرى بمكة المكرمة عام١٣٩٩هـ.

عمل نائباً لمدير مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي في كلية الشريعة بمكة المكرمة، ثم وكيلا للكلية، ثم عميداً لها، ثم رئيساً للدراسات العليا الشرعية بها، وهو حاليا أستاذ مشارك بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية.

ملخص البحث

موضوع هذا البحث مسألة من أهم مسائل أصول الفقه وهي "التعليل بالحكمة في باب القياس" الهدف منه الوصول إلى معرفة حقيقة الخلاف فيها وأثره على الفقه الإسلامي ثم على الشريعة الإسلامية.

وقد تبين من خلاله أن الخلاف في هذه المسألة الذي يذكره الأصوليون في كتبهم لم يكن دائرا بين الصحابة ولا الأئمة المجتهدين من بعدهم.

بل كانوا يأخذون بالمصلحة والحكمة، ويعلّلون بها متى ما كانت ظاهرة منضبطة بنفسها أو بدليل خارج عنها.

وأن الخلاف المذكور إنّما نشأ لدى أتباع المذاهب الفقهية المشهورة.

وأن للمنع من التعليل بالحكمة أسبابا أخرى غير ما ذكره المانعون من الأدلة الضعيفة التي ساقوها تدعيما لمذاهبهم.

وكان لهذا المنع أثره الضار على مسيرة الفقه الإسلامي ثم على الشريعة الإسلامية، حيث أصبح مدخلا للطعن على الشريعة بوصمها بالعجز عن مسايرة الزمن وعدم تحقيقها لمصالح الخلق، وكان ذريعة لخروج الخارجين عليها ممن ينتسبون إليها.

وقد اقتضت طبيعة البحث بيان معاني كل من التعليل والعلة والحكمة كما أكد البحث أن المنهج الصحيح المستقيم لاستنباط الأحكام الشرعية فيما لا نص فيه هو منهج السلف من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين.

جاء ذلك كله في إطار عناوين رئيسة ثلاثة هي المقدمة ومبحثان ثم خاتمة ذكرت فيها أهم النتائج.

المقدمة

مع ذهاب جمهور علماء المسلمين إلى القول بمشروعية القياس والتعبد به، وأنه طريق من طرق معرفة الأحكام الشرعية يلزم المجتهد الأخذ به والاعتماد عليه إذا لم يجد ما هو أقوى منه في الدلالة على الحكم من نصوص الكتاب والسنة والإجماع.

ومع اتفاق العلماء جميعا على أن أحكام الشرع جاءت لتحقيق مصالح العباد، ودرء المفاسد عنهم في الدارين، حتى إن جمهور القائلين بحجية القياس استدلوا بذلك على حجيته، وألزموا المخالف به(١) .

مع هذا وذاك نجد كثيرا من الأصوليين الذين يرون التعبد بالقياس والمنتسبين للمذاهب الفقهية المشهورة المتبعة، يمنعون التعليل بالحكمة التي تحقق المقصود للشارع من شرع الأحكام، وهو جلب المصالح ودفع المفاسد، وينسبون المنع صراحة أو ضمنا إلى أئمتهم.

وفي هذا البحث سنعرض ما ذكره علماء الأصول من المذاهب في التعليل بالحكمة، وأدلتها ومناقشاتهم لتلك الأدلة، ثم نجتهد في التحقق من صحة نسبة المذاهب إلى من نسبت إليه من الأئمة الأربعة المشهورين وغيرهم من المجتهدين.

كما سنبحث في نشأة الخلاف في التعليل بالحكمة، وسبب منع المانعين التعليل بها، ومناقشة ذلك، بغية الوصول إلى القول الراجح في المسألة، الموافق للأدلة الصحيحة الصريحة من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وإلى

حقيقة ما كان علية سلف الأمة من الصحابة والتـابعين والأئمـة المجتهديـن في هـذه المسألة، ثم نخلص إلى أثر المنع من التعليل بالحكمة والمصلحة على الفقه الإسلامي.

وسوف نقسم البحث إلى تمهيد ومبحثين وخاتمة.

أما التمهيد فسنتناول فيه بيان معنى كل من التعليل والعلة والحكمـة والمـراد بالتعليل بالحكمة في هذا البحث.

وأما المبحث الأول: ففي بيان حقيقة الخـلاف في التعليـل بالحكمـة مشـتملا على ذكر المذاهب وأدلتها ومناقشاتها وترجيح الراجح منها.

وأما المبحث الثاني: ففي نشأة الخلاف في التعليل بالحكمة وسببه وأثره.

وفي الخاتمة سنذكر أهم ما يتوصل إليه البحث من نتائج.

تمهيد: في بيان معنى التعليل والعلة والحكمة والمراد من التعليل بالحكمة في هذا البحث

أولا: معنى التعليل

١- معنى التعليل لغة

التعليل في اللغة مصدر علَّل، ومن معانيه تكرار السقي وجني الثمرة ونحوهما، والإشغال والإلهاء بالطعام ونحوه، وحسن القيام على الشيء. يقال: علَّل الرجل ـ سقي سقيا بعد سقي، والثمرة جناها مرة بعد أخرى، وعلَّل فلانا بطعام أو غيره: شغله ولهاه به.

وعلَّل فلان المال: أحسن القيام عليه.

واعتل، إذا مرض، واعتل إذا تمسك بحجة، ذكر معناه الفارابي، وأعلَّه جعله ذا علة، ومنه إعلالات الفقهاء واعتلالاتهم(٢).

٢- معنى التعليل في الاصطلاح

والتعليل في الاصطلاح أهل الجدل والمناظرة : تبين علة الشيء وإثباته بالدليل(٣).

ثانيا: معنى العلة

١- معنى العلة لغة

التعليل لابد له من علة، والعلة لغة بكسر العين وتشديد اللام : المرض والأمر الشاغل، وتطلق على سبب الشيء والداعي إليه(٤).

٢- معنى العلة في اصطلاح علماء الأصول

يطلق الفقهاء والأصوليون لفظ العلة على ثلاثة أشياء(٥):

أحدها ما يوجب الحكم قطعا، وهو المجموع المركب من المقتضى للحكم وشرطه ومحله وأهله. مثاله : وجوب الصلاة، حكم شرعي، مقتضية أمر الشارع بها، وشرطه أهلية المصلي لتوجه الخطاب إليه، بأن يكون بالغا عاقلا، ومحله الصلاة، وأهله المصلي، فهذه الأشياء الخمسة هي أركان علة وجوب الحكم لا محالة، أخذا من العلة العقلية التامة.

الثاني ـ المعنى المقتضى للحكم بصرف النظر عن ما عداه من شرط أو غيره. مثاله : القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص، وبلوغ المال نصابا علة لوجوب الزكاة، وقد يتخلف الحكم مع وجود ذلك المعنى لتخلف شرطه كتخلف وجوب القصاص لعدم لتكافئ، وتخلف وجوب الزكاة لعدم حولان الحول.

الثالث ـ حكمة الحكم، وهي المعنى المناسب الذي نشأ عنه الحكم كقولهم: المسافر يترخص لعلة المشقة، وقد يراد بالحكمة ما يترتب على شرعية الحكم من تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة، كما سيأتي بيانه إن شاء ا لله.

هذه أطلا قات لفظ العلة عند الفقهاء والأصوليين إلا أنهم عندما أرادوا تعريفها ـ في باب القياس ـ وتمييزها عن غيرها مما يشابهها كالسبب والشرط والعلامة المحضة، اختلفت عبارتهم في ذلك اختلافا كبيرا وتعددت تفسيراتهم تبعا لتأثرهم بالمذاهب الكلامية في تعليل أفعال ا لله بين مانع ومجيز(٦)، وتبعا لتأثرهم

بالصناعة المنطقية في صياغة التعاريف. وقد حكى الزركشي عدة أقوال في تعريفها(٧).

أحدها ـ أنها المعرف للحكم، بأن جعلت علما على الحكم إن وجد المعنى وجد الحكم، قاله الصيرفي من الشافعية، وأبو زيد الدبوسي من الحنفية، وحكاه سليم الرازي عن بعض الفقهاء، واختاره الفخر الرازي صاحب المحصول والبيضاوي في المنهاج.

الثاني ـ أنها الموجبة للحكم بذاتها لا بجعل الشارع، وهو قول المعتزلة بناء على قاعدتهم في التحسين والتقبيح العقليين. والعلة عندهم وصف ذاتي لا يتوقف على جعل جاعل.

الثالث ـ أنها الموجبة للحكم، على معنى أن الشارع جعلها كذلك. وبه قال الغزالي وسليم الرازي. قال الصفي الهندي: وهو قريب لا بأس به.

الرابع ـ أنها الموجبة بالعادة. واختاره الفخر الرازي في الرسالة البهائية في القياس. قال الزركشي: وهو غير الذي قبله.

الخامس ـ أنها الباعث على التشريع، بمعنى أنه لابد أن يكون الوصف مشتملا على مصلحة صالحة لأن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم، وهو اختيار الآمدي وابن الحاجب.

ومنهم من عبر عنها: بالتي يعلم الله صلاح المتعبدين بالحكم لأجلها. ونحوه قول ابن القطان: إنها المعنى الذي كان الحكم على ما كان لأجلها. هذا ما حكاه

الزركشي عن الأصوليين من تعريفات للعلة، وكتب الأصول التي بين أيدينا لا تخرج عن ذلك(٨).

ثم ذكر الزركشي نقلا عن صاحب المقترح أن لها عند الأصوليين أسماء تختلف باختلاف الاصطلاحات، فيقال لها السبب والأمارة والداعي والمستدعي والباعث والحامل والمناط والدليل والمقتضى والموجب والمؤثر، قال : وزاد بعضهم المعنى. قال الزركشي بعد ذلك "والكل سهل غير السبب والمعنى" ثم ذكر فروقا بينهما وبين العلة(٩).

وإذا نظرنا إلى التعاريف السابقة والأسماء التي أطلقت على العلة وجدنا ـ لأول وهلة ـ أن بين بعضها تباينا واختلافا في المعنى كالاختلاف بين المعرف والأمارة وبين الموجب والمؤثر والمقتضى والباعث. إلا أنه بالتأمل والتدقيق والإطلاع على تفسيرات هؤلاء الأصوليين لما يقصدونه من تلك الألفاظ تضيق مسافة هذا التباين ويكاد يضمحل ذلك الاختلاف إذا استثنينا ما كان بين تعريف المعتزلة وبين سائر التعاريف، فإن الخلاف بينه وبينها حقيقي مبني على الخلاف القائم بين المعتزلة وأهل السنة في مسألة التحسين والتقبيح العقليين، حيث يرى المعتزلة أن العقل يدرك حسن الأشياء وقبحها ويرتب على ذلك حكما قبل الشرع، و أهل السنة لا يرون حاكما إلا الشرع وأن العقل تابع للشرع، وإن أدرك حسن بعض الأشياء وقبحها.

وما عدا ذلك من التعاريف فهي وإن شابت بعضها شائبة مذهب أصحابها في علم الكلام من القول بمنع تعليل أفعال الله كما هو رأي معظم الأشاعرة ومنهم

الفخر الرازي وأتباعه، إلا أن جميع تلك التعاريف والأسماء المذكورة يمكن أن تصدق على العلة بوجه من الوجوه.

ولهذا نجد كثيرا من الأصوليين لا يقتصر في تعريفها على واحد مما ذكر. فهذا الغزالي مثلا يقول عنها مرة : إنها موجب بإيجاب الشارع، وتارة يقول : إنها المعرف للحكم أو الأمارة والعلامة، ومرة أخرى يقول : إنها الباعث للشرع على الحكم(١٠).

وبهذا يتبين أن اختلاف هذه الاطلاقات والتعريفات تبع للاعتبارات.

فمن حيث إن المكلف يتعرف بواسطتها على الحكم فهي معرف وعلامة وأمارة، ومن حيث إن الحكم المبني عليها يحقق مصلحة للعباد فهي موجبة ومؤثرة وباعثة على الحكم، وكل ذلك بجعل الله لها كذلك لا بذاتها.

نعم قد يكون بعض تلك التعاريف غير مميز لها عن غيرها من العلامة المجردة أو السبب أو الشرط، كما لا يكون جامعا لجميع أفرادها، مثل تعريفها بأنها المعرف للحكم، فهذا يصدق على العلامة المحضه، ثم إنه تخرج عنه العلة بالنسبة إلى حكم الأصل، فإنها ليست هي المعرف له، بل عرف بالنص ونحوه.

ولذا لجأ أصحاب هذا التعريف إلى تكلف تفسيرات لمرادهم به وإلى إضافات لرد هذا الاعتراض. وما حملهم على ذلك إلا تأثرهم بالمذهب في علم الكلام القائل بالمنع من تعليل أفعال الله ومنها الأحكام، زعما منهم أنه يلزم على إثباته القول بتأثر الخالق في أفعاله وأحكامه بالأغراض والتغير تبعا لتغير الدواعي والصوارف، وهذا زعم باطل(١١).

وإذا علمنا أن جميع القائلين بمشروعية القياس، بل إن جميع العلماء المسلمين متفقون على أن أحكام الشرع إنما جاءت لتحقيق مصالح الخلق، وعلمنا أن المثبتين للقياس ـ ومنهم هؤلاء المانعون من التعليل في علم الكلام ـ جعلوا من ذلك حجة على إثبات القياس وعلى أن المناسبة بين الحكم والوصف طريق من طرق إثبات العلة(١٢). وعلمنا أن القائلين بتعليل أفعال الله لا يعنون أنه سبحانه و تعالى يتأثر في أفعاله وأحكامه بشيء، وأن ذلك لا يلزمهم عقلا و لا شرعا، تبين لنا عندئذ أن الخلاف في تعريف العلة عند غير المعتزلة يرجع إلى الخلاف في عبارة ولفظ(١٣)، وأن المناقشات الطويلة بينهم و الالتزامات الباطلة من بعضهم لبعض، إنما هي تجاذبات جدلية، لو أنصف بعضهم بعضا لم يكن لها وجود في كتبهم.

وكان على منكري التعليل في علم الكلام عندما وجدوا أنفسهم ملزمين بالرجوع إلى الحق والقول بجوازه في باب القياس، كان عليهم أن يسلموا صراحة بتلك الحقيقة، ويتجنبوا التأويلات البعيدة، و لا يشنعوا على مخالفيهم من أهل السنة بالتزامات لا يقولون بها، و لا يقتضيها مذهبهم.

بقي أن نذكر أن الأصوليين مع اتفاقهم على أن العلة الحقيقية شرعا هي الحكمة وأن الوصف الظاهر المنضبط مظنة لها(١٤)، وأن إطلاقهم لفظ العلة عليه مجاز وليس حقيقة إلا أنهم مع ذلك اتفقوا على التعليل بالوصف الظاهر المنضبط واختلفوا في التعليل بالحكمة كما سيأتي.

ثالثا: معنى الحكمة لغة واصطلاحا

١- معنى الحكمة لغة

الحكمة في اللغة تطلق على معان منها : العلم الذي يمنع ما يقبح إلى ما يحسن وقيل : هي عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم.

وتأتي الحكمة بمعنى الإتقان والإحكام، ووضع الأشياء في مواضعها.

ومن تعاريفها لغة: أنها ما تعلقت بها عاقبة حميدة(١٥).

٢- معنى الحكمة اصطلاحا

والحكمة في اصطلاح الأصوليين كما يذكرونها في مباحث القياس تعني أمرين أحدهما ـ المعنى الذي لأجله جعل الوصف الظاهر علة، كالمشقة بالنسبة للسفر، فإنها أمر مناسب لشرع القصر. وكاختلاط الأنساب بالنسبة للزنا فإنه أمر مناسب لشرع الحد.

الثاني ـ ما يترتب على التشريع من تحقيق مصلحة أو دفع مفسدة، كدفع المشقة بالنسبة لشرع القصر والفطر في السفر، ودفع مفسدة اختلاط الأنساب وتحصيل مصلحة حفظ الأنساب بالنسبة لتحريم الزنا و إيجاب الحد.

فمما يدل من كلامهم على أن المراد بالحكمة الأمر الأول قول الغزالي"..... فإنا لسنا نعني بالحكمة إلا المصلحة المخيلة المناسبة كقولنا في قوله عليه السلام "لا يقضي القاضي وهو غضبان" إنما جعل الغضب سبب المنع لأنه يدهش العقل ويمنع من استيفاء الفكر، وذلك موجود في الجوع المفرط والعطش المفرط والألم المبرح فنقيسه عليه، وكقولنا : الصبي يولى عليه لحكمة وهي عجزه

عن النظر لنفسه، فليس الصبا سبب الولاية لذاته، بل لهذه الحكمة، فننصب الجنون سببا قياساً على الصغر(١٦)."

وقول الشاطبي "..... ففي الجملة العلة هي المصلحة نفسها والمفسدة نفسها"(١٧).

ومما يدل على الأمر الثاني قول الآمدي عند الاستدلال على منع التعليل بالحكمة إذا كانت خفية "أن الإجماع منعقد على صحة تعليل الأحكام بالأوصاف الظاهرة المنضبطة المشتملة على احتمال الحكم، كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان لحكمة الزجر أو الجبر، وتعليل صحة البيع بالتصرف الصادر من الأهل في المحل لحكمة الانتفاع، وتعليل تحريم شرب الخمر وإيجاب الحد به لحكمة دفع المفسدة الناشئة منه ونحوه"(١٨).

ومما يدل على ذلك أيضا استدلال المانعين من التعليل بها بكونها ثمرة الحكم ومتأخرة عنه، فكيف تكون علة له، والمعلول لا يتقدم على علته، كما سيأتي ذلك عند ذكر الأدلة.

وهذا إنما ينطبق على الحكمة بمعنى ما يترتب على الحكم من تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة.

وبما ذكرنا يظهر أن الحكمة المختلف في التعليل بها تشمل الأمرين، لاسيما وأنهما متلازمان، فتشريع الحكم لأجل ما في الشيء من مصلحة أو مفسدة هو في الحقيقة قصد لتحقيق ما يترتب على ذلك الحكم من تحصيل المصلحة أو دفع المفسدة. ولهذا اصطلح الأصوليون في إطلاق لفظ الحكمة على أحد الأمرين تارة

وعلى الآخر تارة أخرى، كما أطلقوا لفظ المصلحة على الوصف المناسب، مع أنه قد يكون في حد ذاته مفسدة كالقتل العمد العدوان والسرقة ونحوهما(١٩).

وإذ تبين لنا ذلك، إضافة إلى ما سنراه فيما بعد من أن عمدة المانعين من التعليل بالحكمة هو خفاؤها وعدم انضباطها، وهذا يحصل في كل من الأمرين، علمنا عدم دقة ما قاله بعض المتأخرين من الأصوليين من أن الحكمة التي وقع الخلاف فيها هي الوصف المناسب لشرعية الحكم كالمشقة، لا المترتبة على شرع الحكم من جلب مصلحة أو دفع مفسدة(٢٠).

رابعا : المراد بالتعليل بالحكمة في هذا البحث

بيّنا فيما سبق أن علماء الأصول يطلقون لفظ الحكمة على شيئين : أحدهما ـ ما تضمنه الوصف المعلّل به المقترن بالحكم من معنى مناسب لشرعية ذلك الحكم، كالمشقة المقترنة بالسفر عادة. والثاني ـ ما يترتب على الحكم من جلب نفع أو دفع ضرر كتحصيل منفعة حفظ الأنساب، ودرء مفسدة اختلاطها المترتب على الحكم بحرمة الزنا ووجوب إقامة الحد على مرتكبه.

وإطلاقهم لفظ الحكمة يكثر عند الكلام على شروط العلة في القياس، حيث يشترط أكثرهم أن تكون العلة وصفا ظاهرا منضبطا متضمناً لحكمة مقصودة للشارع لا حكمة مجردة ـ أي عن الوصف ـ ثم يفسرونها بما ذكرنا، ويذكرون الخلاف في التعليل بها.

إلا أنهم في موضع آخر عندما يذكرون مسلك إثبات العلة بالمناسبة، وكذا عند ذكر الأدلة المختلف فيها ومنها الاستدلال، والمصلحة المرسلة نجدهم يطلقون لفظ المصلحة على الوصف المناسب ويقسمونه إلى عدة تقسيمات، ومنها تقسيم

من حيث اعتباره شرعا وعدم اعتباره، ويجعلون من تلك الأقسام قسما لم يشهد دليل خاص باعتباره ولا بإلغائه، ويسمون ذلك المناسب المرسل، والمصلحة المرسلة(٢١).

ثم يذكرون الخلاف في حجتيه وعدمها. و ما سموا هذا الوصف مناسبا ومصلحة إلا لما يلزم من ترتيب الحكمْ عليه من تحقيق مصلحة مقصودة للشارع.

وهذا يعني أنه هو الحكمة عندهم. وعليه فالحكمة والمصلحة عندهم بمعنى واحد والفرق بينهما في الموضعين : أنه في باب القياس ينظر إلى المصلحة والحكمة من حيث كونها علة لحكمٍ ثبت بدليل خاص حتى يقاس عليه غيره.

وأما في بحث الاستدلال أو حجية المصلحة، فالمراد بناء الأحكام ابتداء على ذلك المناسب وتلك المصلحة، من غير أن يكون هناك أصل خاص يقاس عليه.

ونحن في بحثنا هذا سنقصر الكلام على التعليل بالحكمة في باب القياس بمعناه الخاص، ولن نتعرض لبناء الأحكام على المصلحة ابتداء الا بالقدر الذي يكون فيه دليل صحيح لأحد المذاهب في التعليل بالحكمة في باب القياس الخاص.

وذلك بقصد تحديد موضوع البحث، ومنع تشعبه، مع يقيننا بأن بين المسألتين تلازما قويا، وارتباطا وثيقا. ولعلنا نشير إلى ذلك إشارات واضحة في مواضعها.

المبحث الأول

حقيقة الخلاف في التعليل بالحكمة

أولا: المذاهب في التعليل بالحكمة كما يذكرها الأصوليون، وتحرير ذلك.

اختلف الأصوليون في حكاية المذاهب في التعليل بالحكمة، فمنهم من ذكر مذهبين: الجواز والمنع، ومنهم من زاد ثالثا هو التفصيل والتفريق بين الحكمة الظاهرة المنضبطة بنفسها، وبين الخفية المضطربة. فالغزالي لم يذكر إلا مذهبين حيث يختار الجواز، ويحكي المنع عن أبي زيد الدبوسي من الحنفية ويناقشه. والفخر الرازي في كتابه المحصول يقتصر على ذكر مذهبي الجواز والمنع، ولم ينسب شيئا منهما لأحد معين، ولا للأقل أو الأكثر.

ولكنه اختار الجواز كالغزالي، وتبعه على ذلك البيضاوي في المنهاج والأرموي في التحصيل، وكذا القرافي في تنقيح الفصول إلا أنه لم يرجح أحد المذهبين على الآخر(٢٢).

أما الآمدي فقد حكى في كتابه الإحكام ثلاثة مذاهب ـ أحدها ـ المنع مطلقا، والثاني ـ الجواز مطلقا، والثالث ـ التفصيل والتفريق بين الحكمة الظاهرة المنضبطة بنفسها، والحكمة الخفية المضطربة، فيجوز التعليل بالأولى دون الثانية، ونسب المنع مطلقا إلى الأكثرين، والجواز مطلقا إلى الأقلين، والتفصيل للبعض، واختار التفصيل(٢٣). ثم تبعه في حكاية المذاهب الثلاثة كثير ممن جاء بعده، ومنهم الأسنوي في شرح منهاج البيضاوي، والزركشي في البحر المحيط، وابن السبكي في

جمع الجوامع، ولكن الأسنوي والزركشي لم يصرحا باختيار أي من المذاهب، وابن السبكي يرجح المنع مطلقا(٢٤).

ويظهر من كلام ابن الحاجب في المختصر والعضد في شرحه عليه ميلهما إلى ترجيح ما اختاره الآمدي من التفصيل(٢٥).

هذا وقد حكى الزركشي عن ابن رحال أن التعليل بالحكمة ممتنع عند من يمنع القياس في الأسباب، وجائز عند من جوزه. وفي هذا نظر كما سيأتي.

هذا ما حكاه هؤلاء الأصوليون من مذاهب في المسألة، وسائر الكتب الأصولية الأخرى المتوافرة بين أيدينا لا تخرج عن ذلك.

و لم أر في كتب الأصول غير المعاصرة تصريحا بنسبة شئ من المذاهب المذكورة إلى أحد من الأئمة المجتهدين أصحاب المذاهب الفقهية الأربعة المشهورة أو معاصريهم فمن قبلهم سوى ما ذكره الزركشي في البحر إذ قال : "والمنقول عن أبي حنيفة المنع، وقال : الحكمة من الأمور الغامضة، وشأن الشرع فيما هو كذلك قطع النظر عند تقدير الحكم عن دليله ومظنته، وعن الشافعي الجواز، وأن اعتبارها هو الأصل، وإنما اعتبرت المظنة للتسهيل"(٢٦).

وفي ذكر المذاهب على هذا النحو نظر من وجوه ثلاثة :

أحدها ــ أن هؤلاء الأصوليين لم ينقلوا كلاما صريحا لأحد من الأئمة المجتهدين يمنع فيه التعليل بالحكمة أو يجوزه إلا ما ذكره الزركشي عن أبي حنيفة والشافعي بقوله "والمنقول عن أبي حنيفة المنع .... وعن الشافعي الجواز".

بل إن كل من جاء بعد الرازي والآمدي إذا صرح بأسماء من نسبت إليه هذه المذاهب إنما يذكر الرازي في مذهب الجواز مطلقا، والآمدي في التفصيل ولم يذكر غيرهما ممن سبقهما.

وهذا الصنيع يشعر الناظر فيه بأن الخلاف في المسألة حادث بعد الأئمة المجتهدين وأنه نشأ بين مقلديهم وأتباعهم، وأن هؤلاء أخذوا ذلك تخريجا على بعض الفروع المنقولة عن أئمتهم، وليس من صريح كلام أولئك الأئمة.

وهذا يجعل الرجوع إلى كلام أولئك الأئمة عن أصولهم التي اعتمدوها في بناء الأحكام، وإلى المسائل التي أثرت عنهم في الفروع أمراً ضروريا لمعرفة ما إذا كان هذا الاختلاف دائرا بينهم حقيقة أم لا، لاسيما وأن القول بمنع التعليل بالحكمة مطلقا يخالف الظاهر من الكتاب والسنة وما أثر عن الصحابة والتابعين، كما سيأتي بيانه. وسوف نحاول بيان حقيقة مذاهب الصحابة والأئمة المجتهدين في هذه المسألة في المبحث الآتي إن شاء الله.

والوجه الثاني ــ أن نسبة القول بمنع التعليل بالحكمة إلى كل من يمنع تعليل الأسباب وما يشعر به ذلك من أن المنع من التعليل بالحكمة ناشئ عن المنع من تعليل الأسباب غير دقيق، وذلك لأن من القائلين بمنع تعليل الأسباب من يرى جواز التعليل بالحكمة إذا كانت ظاهرة منضطبة كالآمدي(٢٧).

وأيضا فإن بعض المانعين من تعليل الأسباب يستدلون على ذلك بأنه تعليل بالحكمة والتعليل بالحكمة ممنوع لكونها ثمرة وتابعة للحكم فلا تكون علة له(٢٨).

فالمنع من تعليل الأسباب عندهم مبني على المنع من التعليل بالحكمة، وليس العكس.

والوجه الثالث ــ أن في حكاية القول بالجواز مطلقا إيهاماً بأن قائليه يرون الجواز سواء أكانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها أم خفية مضطربة بنفسها مع عدم الدلالة على ظهورها وانضباطها من خارج، وهذا يخالف صريح استدلال القائلين بالجواز كالغزالي والرازي فإن كلامهما يدل بوضوح على أن الحكمة التي يرون التعليل بها هي قدر معلوم أو مظنون من المصلحة(٢٩). والخلاف بينهم وبين المفصلين أن المفصلين فرقوا بين الحكمة الظاهرة المنضبطة بنفسها وبين غيرها، وهؤلاء ألحقوا الخفية في نفسها التي يمكن ظهورها وانضباطها بدليل خارج عنها بالظاهرة المنضبطة بنفسها. أما الخفية التي لم يقم دليل من خارج على ظهورها فلم يعلّل بها أحد.

فإذا كان المراد بالإطلاق هو الإطلاق عن قيد ظهور الحكمة وانضباطها بنفسها فالنسبة صحيحة، وإن كان الإطلاق عن كل قيد فذلك غير صحيح.

ثانيا : الأدلة ومناقشتها

ذكر الأصوليون أدلة لكل مذهب من المذاهب الثلاثة في التعليل بالحكمة ومناقشات كل من أصحاب هذه المذاهب لأدلة مخالفيهم. وكان أكثرهم تفصيلا لتلك الأدلة ومناقشتها الرازي في كتابه المحصول(٣٠) والآمدي في إحكام الأحكام(٣١). وهذا خلاصة ما ذكراه :

أدلة المجيزين مطلقا

استدل الرازي لجواز التعليل بالحكمة مطلقا بالدليل الآتي:

أن المجتهد إذا ظن استناد الحكم المخصوص في مورد النص إلى الحكمة المخصوصة، ثم ظن حصول تلك الحكمة في صورة أخرى، تولد لا محالة من هذين الظنيين عنده ظن حصول الحكم في تلك الصورة، والعمل بالظن في الفروع واجب.

هذا ما ذكره الرازي في دليل للجواز مطلقا، وأعقبه بذكر اعتراضات ترد عليه من قبل المانعين هي في الحقيقة أدلتهم في المنع، ونحن نوردها فيما يأتي ثم جوابه عن كل واحد منها.

أدلة المانعين مطلقا

وهي من ستة أوجه:

الأول ـ أن الحكم إما أن يعلّل بالحكمة والمصلحة مطلقا أو بقدر مخصوص منها، وكل من الأمرين باطل. أما الأول فلما يلزم عليه من اعتبار كل مصلحة، وهو ممنوع اتفاقا. وأما الثاني فلعدم إمكان الوقوف على المقادير المعتبرة شرعا من المصالح لخفائها واضطرابها وتداخل مراتبها، وإذا تعذر تعيين المطلوب تعذر التعليل به.

الوجه الثاني ـ أنه يلزم من تعليل الحكم بالحكمة عدم جواز تعليله بالوصف، وتعليله بالوصف جائز اتفاقا بين القائسين، فتعليله بالحكمة غير جائز. بيان الملازمة أن شرع الحكم لابد وأن يكون لفائدة عائدة إلى العبد، لانعقاد الاجماع على أن

الشرائع مصالح، إما وجوبا- كما هو قو المعتزلة، أو تفضلا- كما هو قول غيرهم، وهو الصحيح. وإذا كان كذلك فالمؤثر الحقيقي- في الحكم- هو الحكمة.

أما الوصف فليس بمؤثر البتة، وإنما جعل مؤثرا لاشتماله على الحكمة التي هي المؤثرة.

وإذ تقرر ذلك نقول : لو أمكن استناد الحكم إلى الحكمة، لما جاز استناده إلى الوصف، لأن كل ما يقدح في استناده إلى الحكمة يقدح في استناده إلى الوصف، لأن القادح في الأصل قادح في الفرع، وقد يوجد ما يقدح في الوصف ولا يكون قادحا في الحكمة، لأن القادح في الفرع قد لا يكون قادحا في الأصل. فاستناد الحكم إلى الوصف مع امكان استناده إلى الحكمة تكثير لامكان الغلط من غير حاجة إليه. وأنه لا يجوز. ولما رأينا أنه جاز التعليل بالوصف، علمنا أنه إنما جاز لتعذر التعليل بالحكمة.

الوجه الثالث ــ لو جاز التعليل بالحكمة، لوجب طلبها، والطلب لها غير واجب فالتعليل بها غير جائز.

بيان ذلك أن المجتهد مأمور بالقياس ــ عند فقدان النص ــ و لا يمكنه القياس إلا عند وجدان العلة، و لا يمكن وجدانها إلا بعد طلب، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فإذن طلب العلة واجب. وإذا كانت الحكمة علة كان طلبها واجبا، وقد قام الدليل على أن طلب الحكمة غير واجب، وذلك لأن الحكمة لا تعرف إلا بواسطة الحاجات، والحاجات أمور باطنه، لا يمكن معرفة مقاديرها إلا بمشقة

شديدة، فوجب أن لا تكون هذه المعرفة واجبة لقوله تعالى (وما جعل عليكم في الدين من حرج)[٣٢].

الوجه الرابع ـ إستقراء الشريعة يدل على أن الأحكام معلّلة بالأوصاف، لا بالحكم لأننا لو فرضنا حصول الأوصاف الجلية، كالبيع والنكاح والهبة عارية عن المصالح لاستندت الأحكام إليها، ولو فرضنا حصول المصالح ـ دون هذه الأوصاف لم تثبت بها الأحكام الملائمة لها، وذلك يدل ظاهراً على امتناع التعليل بالحِكَم.

الوجه الخامس _ النص الشرعي ينفي ويمنع التمسك بالعلة المظنونة، كقوله تعالى (إن بعض الظن إثم)[٣٣] وقوله (وإن الظن لا يغني من الحق شيئا)[٣٤] لكنا خالفناه في الأوصاف الجلية لظهورها، والحكمة ليست كذلك، فتبقى على الأصل.

الوجه السادس _ أن الحكمة تابعة للحكم، لأن الزجر مثلا تابع لحصول القصاص، وعلة الشيء يستحيل تأخيرها عن الشيء، فالحكمة لا تكون علة للحكم.

ويلاحظ أن هذه الدليل للمنع من التعليل بالحكمة بأحد معنييها المذكورين سابقا، وهو ما يترتب على الحكم من جلب مصلحة أو دفع مفسدة.

هذه أدلة المانعين مطلقا، وقد ساقها الرازي في معرض الاعتراض على دليل المجوزين. ثم أجاب عنها بما يلي:

أما الوجه الأول ـ فالجواب عليه بأن الحكمة التي يجوز التعليل بها هي قدر معين من المصلحة وليس مطلق المصلحة، وهذا القدر المعين يمكن معرفته والوقوف

عليه، بدليل اتفاق القائسين على أن الوصف الظاهر المنضبط الذي ثبتت علّته بالمناسبة ما جعل علة إلا لاشتماله على قدر معين من المصلحة، فإن امتنع الإطلاع على المصلحة المخصوصة، امتنع الاستدلال بكون الوصف مشتملا عليها على كونه علة لأن العلم باشتمال الوصف عليها موقوف على العلم بها، وحيث لم يمتنع هذا الاستدلال علمنا أن الإستدلال على خصوصيتها ممكن. وبهذا ظهر الجواب عن قولهم المصالح أمور باطنه، فلا يمكن الإطلاع عليها.

وأما الوجه الثاني - وهو قولهم : لو جاز التعليل بالحكمة، لما جاز التعليل بالوصف...الخ. فالجواب عنه بأن التعليل بالوصف لا يلزم منه منع التعليل بالحكمة، إذ التعليل بالحكمة وإن كان راجحا على التعليل بالوصف من حيث كونها هي المؤثر الحقيقي في الحكم وهي المقصود للشارع منه، فالتعليل بالوصف راجح على التعليل بالحكمة من وجه اخر، وهو سهولة الإطلاع على الوصف وعسر الإطلاع على الحكمة، فلما كان كل واحد منهما راجحا من وجه، مرجوحا من وجه حصل الاستواء.

وأما الوجه الثالث ـ وهو قولهم : "لو صح التعليل بالحكمة لوجب طلبها..."، فالجواب عنه : أن ذلك لازم حتى مع التعليل بالوصف، لأن الاتفاق حاصل على أن الوصف ما جعل علة إلا لاشتماله على حكمة معينة، فإن لم يقتض ذلك وجوب طلب تلك الحكمة، بطل الاستدلال بهذا الوجه، وإن اقتضى وجوب طلبها بطل الاستدلال به أيضا، لأنه يقتضي عندئذ المنع من التعليل بالوصف وهو متفق على جوازه.

وأما الوجه الرابع ـ وهو قولهم الاستقراء دل على تعليل الأحكام بالأوصاف لا بالحكم"، فجوابه بعدم التسليم به، بل التعليل بالحكم حاصل في صور كثيرة، مثل التوسط في إقامة الحد بين المهلك والزاجر، وكذا الفرق بين العمل اليسير والكثير.

وأما الوجه الخامس ـ وهو قولهم "إن النص يمنع العمل بالظن، وخولف ذلك في الوصف لظهوره، وأن الحكمة خفية فتبقى على المنع"، فالجواب عنه بأن الحكمة علة لعلية الوصف ـ أي اتفاقا و لم يمنع خفاؤها ذلك ـ فأولى أن تكون علة للحكم.

وأما الوجه السادس ـ وهو قولهم "إن الحكمة ثمرة الحكم، متأخرة عنه، فلا تكون علة له"، فجوابه ـ أن ذلك التأخر إنما هو في الوجود الخارجي، لا في الذهن، ولهذا قيل: أول التفكير أخر العمل.

أدلة المفصلين:

استدل الآمدي لما اختاره من التفصيل والتفريق بين الحكمة الظاهرة المنضبطة بنفسها، والحكمة غير المنضبة بنفسها، حيث أجاز التعليل بالأولى دون الثانية بما يأتي(٣٥).

أما دليل جواز التعليل بالحكمة الظاهرة المنضبطة بنفسها فهو أن القائسين أجمعوا على أن الحكم إذا اقترن بوصف ظاهر منضبط مشتمل على حكمة غير منضبطة بنفسها أنه يصح التعليل به، وإن لم يكن هو المقصود من شرع الحكم بل ما اشتمل عليه من الحكمة الخفية، فإذا كانت الحكمة ـ وهي المقصود من شرع الحكم ـ مساوية للوصف في الظهور والانضباط كانت أولى بالتعليل بها.

وقد اعترض على هذا الدليل من قبل المانعين مطلقا بعدم التسليم بوجود حكمة ظاهرة منضبطة بنفسها.

وأجاب الآمدي بأن ذلك موجود ـ وإن كان نادرا ـ وأجاب ابن الحاجب والعضد بأن المسألة مفروضة فيما لو وجدت حكمة كذلك، ولا يلزم من فرض الوجود أن يكون موجودا في الواقع(٣٦).

وهذا الجواب كما ترى يخرج المسألة عن الواقع العملي إلى الافتراض الجدلي وهو قليل الفائدة إن لم يكن عديمها، كما سنوضح ذلك عند ترجيحنا لما نراه راجحا من هذه المذاهب.

وأما دليل الآمدي للمنع من التعليل بالحكمة الخفية المضطربة فمن ثلاثة أوجه ، وهي الوجه الأول والثاني والخامس مما استدل به الرازي للمانعين مطلقا. وقد سبق ذكرها والجواب عنها(٣٧).

ويلاحظ أن الآمدي لم يذكر الوجه الثالث والرابع والسادس مما أستدل به المانعون مطلقا، وذلك لاقتضاء هذه الأوجه ـ على فرض صحتها ـ المنع المطلق سواء كانت العلة ظاهرة منضبطة أو خفية مضطربة، وهو باغفاله لذكرها يرى عدم صحة الاستدلال بها، ولهذا اختار من المذاهب ما يخالفها.

ثالثا: بيان ما يظهر رجحانه من تلك المذاهب

إن نظرة فاحصة في المذاهب السابقة وأدلتها تجعل الباحث يميل بكل اطمئنان إلى ترجيح المذهب القائل بجواز التعليل بالحكمة، سواء أكانت ظاهرة منضبطة بنفسها، أم خفية في نفسها ولكن قام دليل خارجي عنها يقتضي العلم أو الظن

بها. وأن مذهب المنع مطلقا، أو المنع من الخفية التي يمكن ظهورها وانضباطها بدليل من خارج عنها ضعيفان، لمخالفتهما لما هو مقرر في الشريعة، ومتفق عليه بين القائسين، بل بين أهل العلم بالشريعة أجمعين، من أن الأحكام الشرعية جاءت لتحقيق مصالح العباد. فهي إذاً عللها حقيقة، وإذا أمكن معرفة العلة الحقيقية جاز بل لزم المسير إليها، وبناء الحكم عليها.

وما ذكروه من أدلةٍ ظاهرها المنع إما مطلقا، وإما عند عدم ظهور الحكمة بنفسها، فقد رأينا ضعفها من خلال مناقشة الأصوليين بعضهم لأدلة بعض، و نحن نزيد ذلك توضيحا وتفصيلا.

فنقول إن حجة المانعين كليا أو جزئيا يمكن أن تنحصر في أربع شبه رئيسة:

الأولى: أنه لا يمكن أن يعلم أو يظن قدر ظاهر منضبط من المصلحة يصلح أن يكون علة يبني الحكم عليه، ويظن وجوده في الفرع ليصح القياس.

الثانية: أنه لم يقع في الشرع التعليل بالحكمة.

الثالثة: أن الشارع قد اعتبر المظنة ـ الوصف الظاهر المنضبط ـ وجودا وعدما من غير التفات إلى الحكمة.

الرابعة: أن جواز التعليل بالأوصاف الظاهرة ـ وهو محل اتفاق بين القائسين يقتضي المنع من التعليل بالحكمة.

والجواب عن هذه الشبه نسوقه فيما يلي:

أما الأولى ـ وهي عدم امكان حصول العلم أو الظن بقدر معين من الحكمة يصلح أن يكون علة يبني الحكم عليه، ويظن وجوده في الفرع ليصح القياس، فالجواب عليها بمنع التسليم بها، بل إن ذلك ممكن وواقع، بدليل أن الوصف الظاهر المناسب المتفق على التعليل به إنما جعل علة لاشتماله على قدر مخصوص من الحكمة فذلك القدر إما أن يعلم، فيصح التعليل بالوصف، وإما أن يمتنع العلم به، فيلزم عدم صحة التعليل بالوصف، وهو خلاف ما اتفق عليه القائسون.

وهذا ما ذكره الرازي كما مرّ.

واعتراض الآمدي على ذلك بالتفريق بين الحكمة مع الوصف والحكمة المجردة عنه، حيث يشترط العلم أو الظن بذلك القدر المخصوص منها عند تجردها ويكفي احتمال وجودها مع الوصف. وهذا ماسوغ التعليل بالوصف مع كون الحكمة التي اشتمل عليها خفية مضطربة، و لم يجز التعليل بالحكمة الخفية المضطربة بدون الوصف(٣٨).

هذا الاعتراض منَ الآمدي مردود بأنه مناقض لما اشترطه هو وجمهور القائسين من أن الوصف المعلَّل به يشترط فيه أن يكون مناسبا، لاطرديا، والمناسب لابد فيه من الظن بوجود مصلحة، وقد عرفه الآمدي نفسه بأنه "وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصودا من شرع الحكم"(٣٩).

فقوله: يلزم يدل على أن مجرد الاحتمال لا يكفي في المناسبة، بل لابد أن يكون هناك رجحان لحصول مقصود الشارع من الحكم حتى يكون الوصف الذي بني عليه ذلك الحكم علة.

هذا عن جواب الرازي على تلك الشبهة، واعتراض الآمدي عليه، ورد ذلك الاعتراض.

وهناك مناقشة لهذه الدعوى من جانب آخر، وهو الزام المخالف بما يعلّل به من الأوصاف.

ذلك أن هذه الدعوى مبنية على اشتراط الظهور والانضباط في العلة وأن الخفاء والاضطراب في الحكمة .. يجعلها غير صالحة للتعليل بها، بناء على ذلك الشرط.

وهنا نقول للمانعين : إن اشتراط الظهور والانضباط في العلة مسلّم به، بل هو محل اتفاق، إذ لا يصح عقلا و لا شرعا بناء الحكم على أمر خفي إلا فيما ثبت على سبيل التعبد المحض. ولكنا نسأل هؤلاء المانعين : ما مرادكم بشرط الظهور والانضباط؟ هل المراد أن تكون العلة ظاهرة منضبطة بنفسها، أو أن المراد ظهورها وانضباطها ولو بدليل خارج عنها.

فإن كان مرادكم المعنى الأول ــ كما هو ظاهر كلامكم ــ لزمكم منع التعليل بكثير من الأوصاف التي علّلتم بها مثل جعل الإسكار علة تحريم الخمر(٤٠). بل الأوصاف التي ورد النص من الكتاب والسنة صريحا في التعليل بها مثل العمدية علة للقصاص، والغضب علة لمنع القضاء ونحو ذلك.

وإن كان مرادكم المعنى الثاني، فالحكمة كالوصف قد تكون خفية مضطربة في نفسها، ولكن يظهر القدر المطلوب منها، وينضبط بدليل آخر، كالعرف(٤١)

مثلا، وستأتي أمثلة لذلك من التعليل بالحكمة في الكتاب والسنة ومن تعليلات الفقهاء.

ولقد ناقشهم الزركشي في التعليل بالأوصاف حيث قال:

"الحق أن كل وصف يمكن الوقوف عليه بدليل ينبغي أن يصح أمارة، لأن مقصود التعريف يحصل منه. كما يحصل من غيره، سواء أكان خفيا أو لا. وقد قال تعالى ﴿ إلا أن تكون تجارة عن تراض﴾ وهذا يدل على أن الرضا هو المعتبر في العقود وإن كان خفيا عندهم، وكذلك العمدية علة للقصاص، وهو كثير في الكتاب والسنة. واعلم أنهم فسروا الخفي بما لا يمكن الإطلاع عليه. ومثلوه بالرضا والعمدية في القصاص، واستشكل لأنهم إن عنوا بكونه لا يطلع عليه أنه لا سبيل إلى الوقوف عليه، لا باعتبار نفسه ولا باعتبار غيره مما يدل عليه فهذا لا يصلح نصبه أمارة بنفسه ولامظنة. وإن عنوا به أنه لا يطلع عليه باعتبار نفسه، ويمكن أن يوقف عليه باعتبار ما يدل عليه فيلزمهم على هذا أن يكون الإسكار خفيا، لأنه لا يوقف عليه باعتبار نفسه، وإنما يستدل عليه بآثاره"(٤٢).

وكلام الزركشي هذا في الوصف يصدق تماما على الحكمة، فإن عنوا ما لا يمكن الإطلاع عليها مطلقا لا بنفسها و لا باعتبار دليل آخر فهذه لم يقل أحد بالتعليل بها، وإن عنوا ما لا يمكن الإطلاع عليها من نفسها، ويمكن الإطلاع عليها بدليل آخر لزمهم منع التعليل بكثير من الأوصاف التي علّلوا بها.

على أنه يمكن مناقشتهم أيضا في بعض الأوصاف التي قالوا عنها إنها ظاهرة منضبطة مثل السفر والمرض والغضب، والتي ورد التعليل بها في الكتاب والسنة

ومقارنتها بما قالوا إنه غير ظاهر ولا منضبط من الحكم كالمشقة فيقال : إن السفر والمرض والغضب ليست أكثر انضباطا من المشقة ولهذا حصل الخلاف في تعليق الأحكام ببعض أنواع ومقادير تلك الأوصاف فالسفر مختلف بين القائسين في تحديد مسافته، وفيما يقترن به من مقاصد صاحبه كما إذا كان سفر معصية أو غيره(٤٣).

وكذا المرض منه ما هو سهل يسير، ومنه غير ذلك، بل من المرض ما ينصح الأطباء بالصوم علاجا له.

وكذلك الغضب منه اليسير، ومنه فوق ذلك حتى إنهم خصوه بما يمنع من استيفاء النظر(٤٤)، وهذا ضبط للوصف بما تضمنه من معنى وحكمه.

وهكذا فليس السفر والمرض والغضب أكثر انضباطا بنفسها من المشقة.

إذا تقرر هذا علمنا أن الحكمة كالوصف قد تكون ظاهرة منضبطة بنفسها، وقد تكون خفية في نفسها لكن يمكن معرفتها وضبطها باعتبار غيرها مما يدل عليها كما أن الوصف كذلك، وعلمنا أن ما يمكن معرفته وضبطه من الحكمة الخفية يصح للتعليل به كالوصف الخفي المعلوم بغيره تماما.

ومن أنكر ذلك في الحكمة، لزمه منع التعليل بالأوصاف.

وأما الشبهة الثانية وهي دعوى عدم وقوع التعليل بالحكمة في الشرع فقد رأينا جواب الرازي عنها، بأنها أيضا دعوى غير مسلمة، إذ قد وقع التعليل بالحكمة في الشرع في صور كثيرة، وذكر بعضها.

ولعل من المناسب هنا بيان أنواع اقتران الأحكام بالحكمة في نصوص الشرع لمعرفة مراد هؤلاء النافين، ثم الجواب عنه.

فاقتران الحكم بالحكمة في النصوص الشرعية نوعان:

أحدهما ـ ربط الحكم بجنس المصالح والحِكَمِ، أي الحكم على المصالح بالأمر بها، وعلى المفاسد بالنهي عنها.

الثاني ـ نص الشارع على تعليل بعض الأحكام بمصلحة وحكمة معينه.

أما النوع الأول ـ فلاشك في وجوده في نصوص الكتاب الكريم والسنة المطهرة. ومن ذلك قوله تعالي ﴿ إن ا لله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي ....﴾(٤٥) وقوله صلى ا لله عليه وسلم "لا ضرر ولا ضرار"(٤٦).

وهذا النوع وإن كان في غير محل النزاع، لأن محل النزاع تعليق حكم معين في صورة معينة بحكمة معينة، ليصح القياس على تلك الصورة بمقتضى تلك الحكمة. ولكنه يصلح دليلا عاما على أن المقصود من الأحكام الشرعية بعامة جلب المصالح للخلق ودفع المفاسد عنهم، ومنه يعلم أن أصل تعليل الأحكام إنما هو بحكمها المقصودة منها، كما أجمع عليه أهل العلم ومنهم هؤلاء الأصوليون أنفسهم.

وأما النوع الثاني: وهو النص على تعليل الأحكام الشرعية بِحِكَمٍ خاصة بها، فكثير في القرآن والسنة ومن ذلك تعليل النهي عن الخمر والميسر بما فيهما من

المفسدة حيث قال تعالى ﴿إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون﴾(٤٧) وقوله تعالى في قسمة الفيئ ﴿....كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾(٤٨) وقوله تعالى عند بيان حكم نكاح مطلقة الابن بالتبني، وأن ذلك جائز ﴿ فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطرا﴾(٤٩).

ومنه قوله صلى الله عليه وسلم بعد النهي عن الجمع بين المرأة وعمتها والمرأة وخالتها في النكاح "إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم"(٥٠). وقوله صلى الله عليه وسلم "لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة"(٥١).

إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث التي جاءت فيها الأحكام معللة بالحكمة والمصلحة.

وقد حاول المانعون من التعليل بالحكمة تضعيف الاستدلال بهذه النصوص ونحوها، قائلين : إن ما ذكر من الحكم مع تلك الأحكام لم يكن المقصود منه جعلها عللا توجب الإلحاق، وإنما المقصود التنبيه إلى ما في هذه الأحكام من المصالح ليكون ذلك أدعى للمكلفين إلى الامتثال والقبول، بدليل أنه لم يُعَدَّ شئ من تلك الأحكام عن مورد النص.

ولذا قالوا أنه لا يستقيم الاستدلال بهذه النصوص على محل النزاع الذي هو جواز جعل الحكمة علة يتعدى الحكم بموجبها من الأصل إلى الفرع(٥٢). وهذه المحاولة لا تجدي شيئا.

وذلك لأن بعض ما علّل بالحكمة من الأحكام في الكتاب والسنة قد ثبتت تعديته، و ما لم يتعد حكمه من تلك الأمثلة لم تتوافر فيه شروط التعدية أو كان عدم التعدية لمانع. ومعلوم أن تعدية الحكم من محله إلى غيره تتوقف على امكانها بوجود العلة نفسها في ذلك الغير، وعلى عدم المانع، ولافرق في ذلك بين كون العلة وصفا أو حكمة. وعدم تعدية الحكم من محله ليس دليلا على منع تعليله، و لا على بطلان ما علّل به ذلك الحكم إلا على رأي بعض الحنفية في العلة القاصرة.

فهناك كثير من الأوصاف منصوص على عليتها ومدلول عليها بأقوى الطرق، و لم يتعد الحكم فيها محالها، كالزنا الموجب للحد، والقذف كذلك، والسرقة والسفر المبيح للقصر والفطر، وغيرها. و لم يلزم من ذلك بطلان التعليل بها.

وأما الشبهة الثالثة وهي قولهم : إن الشارع اعتبر المظنة ـ الوصف ـ وإن خلت من الحكمة و لم يعتبر الحكمة بدون المظنة، فدل ذلك على أن المعتبر وجوداً وعدما هو الوصف لا الحكمة. وعمدتهم في إثارة هذه الشبهة ما ثبت من مشروعية القصر والفطر للمسافر وإن لم تلحقه مشقة، ومنعهما عن المقيم الصحيح ولو لحقته مشقة عظيمة.

والجواب على هذه الشبهة من وجهين : أحدهما إجمالي، والثاني تفصيلي :

أما الوجه الاجمالي ـ فهو أن دعوى عدم اعتبار الشارع للحكمة وتعليقه بعض الأحكام على الأوصاف الخالية عنها يلزم منها أن أحكام الشرع قد تخلو عن الحكمة التي هي المصالح والمفاسد أو جلب المصالح ودفع المفاسد.

وهذه الدعوى تناقض النصوص الصريحة والأدلة الشرعية القطعية الدالة على أن أحكام الشرع ما جاءت إلا لتحقيق مصالح الخلق في الدارين ودرء المفاسد عنهم.

ثم إن هذه الدعوى تناقض قول أصحابها ـ وهم من مثبتي القياس في الشرع ـ أن الأحكام الشرعية ما جاءت إلا لتحقيق مصالح العباد، واستدلالهم بذلك على ثبوت العلة بالسبر والمناسبة(٥٣) وقد ردوا بذلك على المانعين من صحة القياس في الشرع. وشبهتهم هنا هي شبهة المانعين من جواز القياس في الشرع وهي ـ إن صحت ـ تقتضي بطلان القياس مطلقا سواء منه المبني على الوصف أو المبني على الحكمة، لأن أساس جواز القياس هو تعليل الأحكام بالمصالح فإن التزموها لزمهم إبطال القياس جملة لما يلزمهم من القول بخلو بعض الأحكام عن الحكمة. وإن منعوها لكي تثبت مشروعية القياس، لزمهم منعها مطلقا بما في ذلك الصور القليلة التي استشهدوا بها، وعندئذ يبطل استدلالهم بتلك الشبهة.

وأما الجواب التفصيلي فهو مناقشتهم في المسائل التي قالوا إن الشارع اعتبر فيها الوصف وجودا وعدما مع خلوه عن الحكمة. وأظهر ما اعتمدوا عليه من تلك المسائل تعليق مشروعية القصر والفطر بالسفر وجودا وعدما دون الحكمة وهي المشقة. هذه المسألة التي جعلها المانعون من التعليل بالحكمة متكأهم، حتى بلغ ببعضهم الأمر في المبالغة في اعتبار الأوصاف والغاء الحكمة إلى القول بما لا يقبله العقل كاثبات النسب بعقد النكاح ولو علم قطعا عدم التقاء الزوجين.

والواقع أن استشهادهم بهذه المسألة غير مستقيم لأمرين:-

أحدهما ـ أن القول باعتبار الشارع للوصف دون مراعاة الحكمة فيها غير مسلم به، بل إن الشارع اعتبر الحكمة التي هي المشقة الناتجة عن السفر خاصة ودعوى انعدامها عند بعض المسافرين كالملك المرفه لا تصح، فالسفر لا يخلو من مشقة وكل مسافر بحسبه.

ولهذا يقول ابن القيم يرحمه الله تعالى " ... فلا ريب أن الفطر والقصر يختص بالمسافر، و لا يفطر المقيم إلا لمرض، وهذا من كمال حكمة الشارع، فإن السفر في نفسه قطعة من العذاب، وهو في نفسه مشقة وجهد، ولو كان المسافر من أرفه الناس، فإنه في مشقة وجهد بحسبه..."(٥٤).

ويقول الغزالي : "رخصة السفر لاشك في ثبوتها بالمشقة، و لا يقاس عليها مشقة آخرى، لأنه لا يشاركها غيرها في جملة معانيها ومصالحها"(٥٥).

ثانيهما ـ سلمنا أن العلة في هذا المثال هي الوَصف دون ما تضمنه من الحكمة لكن ذلك لا يمنع من التعليل بالحكمة في أحكام أخرى، وذلك لأن بناء الرخصة على السفر خاصة مع وجود المشقة في غيره كان لدليل شرعي اقتضى ذلك لاسيما وأن المسألة من باب العبادات التي مبناها على التعبد المحض بخلاف سائر الأحكام. وحيث قام الدليل على اتباع الوصف في موضع دون اتباع الحكمة التي هي العلة في الحقيقة وجب الأخذ بالدليل في ذلك الموضع، واعتبار الحكمة فيما عداه.

يقول الغزالي "... فإن قيل أليس صورة السفر تتبع في التسليط على الترخيص وإن لم تتحقق عين المشقة، فلا ينظر إلى المشقة في نفسها، وينظر إلى

السبب المتضمن لها، فَلَمْ يبعد أن ينظر إلى الغضب في صورته لا إلى المعنى الذي تضمنه؟ قلنا : ليس نبعد ذلك ولكن الأصل أن ما عقلت علته اتبعت العلة إلى أن يدل دليل على اتباع السبب المتضمن للعلة دون نفس العلة وقد دل الدليل في السفر و لم يدل في هذا المقام"(٥٦).

الشبهة الرابعة ـ وهي قولهم : إن التعليل بالوصف ـ وهو أمر متفق عليه بين القائسين يقتضي منع التعليل بالحكمة، لما يلزم على ذلك من تكثير إمكان الغلط وزيادة الحرج....الخ.

وقد رأينا جواب الرازي على هذه الشبهة بأن جواز التعليل بالوصف لا يلزم منه منع التعليل بالحكمة، لتساويهما في صلاحية التعليل بكل منهما، وذلك لأن رجحان العلة على الوصف من حيث كونها المقصودة من شرع الحكم يقابله رجحان الوصف من حيث سهولة الإطلاع عليه وعسر الإطلاع على الحكمة، فلما كان كل واحد منهما راجحا من وجه مرجوحا من وجه آخر حصل الاستواء بينهما، فصح التعليل بكل منهما.

ونضيف هنا بأن المنع من التعليل بالحكمة بناء على ما يلزم من تكثير إمكان الغلط والوقوع في الحرج استدلال في مقابلة النص المقتضي لجواز التعليل بالحكمة ووقوعه، كما ورد في كثير من نصوص الكتاب والسنة التي ذكرنا بعضها، أو أنه استدلال بعموم آيات وأحاديث رفع الحرج في مقابلة النصوص الخاصة بالجواز. وكلا الاستدلالين ضعيف هنا لمعارضته لما هو أقوى منه.

وخلاصة القول: إن جواز التعليل بالوصف لا يقتضي منع التعليل بالحكمة، بل إن كلا منهما جائز وواقع في الشرع الإسلامي، وأن المعول فيهما هو الظهور

والانضباط، إما بنفسهما أو بما يدل عليهما من خارج، وقد يضبط أحدهما بالآخر فيضبط الوصف بالحكمة مثل الغضب المنهي عن القضاء حال وجوده، فلاشك أن الغضب اليسير الذي لا يشوش العقل ويدهشه لا يمنع القضاء، ولهذا حمل الحديث الوارد فيه على ما يشوش الذهن ويدهش العقل ويمنعه من التفكير الصحيح فكان هذا القدر هو العلة حتى ألحق به الجوع المفرط والألم المبرح ونحوهما مما يتحقق فيهما ذلك المعنى.

ومن أمثلة ما ضبط فيه الوصف بالمعنى المحقق لمقصود الشارع أي الحكمة ما ورد من النص على منع القاتل من الميراث(٥٧)، فظاهر اللفظ يشمل كل قاتل فيمنعه من الميراث، ولكن اختلاف العلماء في تطبيقه يشير إلى أن المراد معنى فيه يحقق مصلحة الخلق بالحفاظ على دمائهم. لهذا اتفقوا على منع القاتل عمدا عدوانا، لتحقق هذا المعنى فيه، وأختلفوا فيمن عداه(٥٨)، لاختلافهم في تحققه أو في معارضته بما هو أقوى منه. إلى غير ذلك مما ضبط فيه الوصف بحكمته وبالمعنى المقصود شرعاً.

المبحث الثاني

موقف الصحابة والأئمة المجتهدين من التعليل بالحكمة ونشأة القول بالمنع منه، وسببه الحقيقي، وأثر ذلك على الفقه الإسلامي

تبين لنا مما سبق أن للأصوليين ممن جاء بعد الأئمة الأربعة في التعليل بالحكمة ثلاثة مذاهب : الجواز مطلقا، والمنع مطلقا، والتفريق بين الظاهرة المنضبطة والخفية أو المضطربة.

ولم يكن هناك نقل صحيح صريح عن الصحابة أو الأئمة المجتهدين بمنع التعليل بالحكمة، ومع ذلك شاع واشتهر بين الأصوليين أن المنع هو مذهب الأكثر، وبالبحث عن هؤلاء الأكثر لا تجد بينهم أحدا من الصحابة أو التابعين بل لا تجد كلاما صريحا لأحد من الأئمة المجتهدين أصحاب المذاهب المتبوعة.

وقد رأينا في المبحث السابق أيضا أن المذهب الصحيح الموافق للأدلة القوية الصريحة من الكتاب والسنة هو القول بجواز التعليل بالحكمة متى ما أدركت بعلم أو ظن غالب وكانت ظاهرة منضبطة بنفسها أو بدليل من خارج، شأنها في ذلك شأن الوصف، بل إن التعليل بها هو الأصل، فإذا ما توافر شرطها وجب اعتبارها دون الوصف.

وتأكيدا لما ذكرناه من ذلك في المبحث السابق فإننا في هذا المبحث سنبين حقيقة موقف الصحابة ثم الأئمة الأربعة المجتهدين في المسألة، ومتى نشأ القول بمنع التعليل بالحكمة وسببه وأثره على الفقه الإسلامي، وذلك في ثلاثة مطالب.

المطلب الأول: موقف الصحابة والأئمة الأربعة من التعليل بالحكمة

المانعون من التعليل بالحكمة ـ وهم من أتباع الأئمة الأربعة أصحاب المذاهب الفقهية المشهورة ـ يظنون أو يزعمون في أثناء الجدل والمناظرة أن ما ذهبوا إليه من المنع موافق لما نقل عن أولئك الأئمة، ومأخوذ من مسلكهم في الاجتهاد وهذا يعني أن الصحابة رضى ا لله عنهم كانوا يمنعون التعليل بالحكمة أيضا لأن الأئمة المجتهدين ما كانوا ليخرجوا عن ما كان عليه الصحابة جملة.

وهذا يدفعنا إلى بيان حقيقة موقف الصحابة رضى ا لله عنهم من التعليل بالحكمة، ثم موقف الأئمة الأربعة منه كذلك.

أولا : موقف الصحابة رضى ا لله عنهم من التعليل بالحكمة

لقد أثر عن مجتهدي الصحابة رضى ا لله عنهم الكثير من الفتاوى والأحكام التي اعتمدوا فيها المصلحة الموافقة لقواعد الشرع وأصوله(٥٩) فكانوا يبنون الأحكام ابتداء على ما تقرر لديهم من مصلحة مقصودة للشارع وإن لم يكن للحادثة التي بين أيديهم أصل خاص يلحقونها به.

وكانوا أيضا يعلّلون أحكاما ورد النص عليها في جزيئات خاصة بحكمة ومصلحة معينة مقصودة من ذلك الحكم المنصوص ثم يلحقون فروعا أخرى بتلك

الجزئية(٦٠)، وهذا يدل على أنه لم يكن لمانعي التعليل بالحكمة سلف من الصحابة رضى الله عنهم.

ولن نتعرض لتفصيل أمثلة النوع الأول فهو مشهور منثور في كتب الأصول وتاريخ التشريع، فضلا عن كتب الحديث والآثار والفقه، ومجاله البحث في المصلحة المرسلة(٦١)

بل سنكتفي ببعض أمثلة النوع الثاني، لأنه مجال بحثنا. فمن ذلك:

١- ما صح نقله وثبت من اتفاق عمر وعلي رضى الله عنهما ـ ولم يعرف لهما مخالف من الصحابة ـ على الحكم بقتل الجماعة بالواحد قصاصا، الحاقا للمشارك في القتل بالواحد المنفرد والعلة هي الحاجة إلى الزجر وعصمة الدماء. يقول الغزالي في معرض الكلام عن التعليل بالحكمة "…. والدليل على جواز مثل ذلك اتفاق عمر وعلي رضى الله عنهما على جواز قتل الجماعة بالواحد، والشرع إنما أوجب القتل على القاتل والشريك ليس بقاتل على الكمال، لكنهم قالوا : إنما اقتص من القاتل لأجل الزجر وعصمة الدماء، وهذا المعنى يقتضي إلحاق المشارك بالمنفرد"(٦٢).

٢- ومن ذلك تعليلهم النهي عن قطع يد السارق في الغزو أو السفر بالخوف من لحاقه بالعدو، وإلحاقهم بذلك غيره من الحدود، لما في ذلك من المضرة بالمسلمين.

فقد روى أبو داود بسنده عن جنادة بن أمية قال كنا مع بسر بن أرطاة في البحر فأتى بسارق يقال له مصدر قد سرق بختية. فقال سمعت رسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم يقول "لاتقطع الأيدي في السفر" ولولا ذلك لقطعته.

وفي رواية الترمذي في الغزو بدل السفر(٦٣).

هكذا ورد الحديث عن رسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم خاصا بالنهي عن قطع الأيدي في السفر أو الغزو، ومجرداً عن العلة.

ففهم الصحابة رضوان ا لله عليهم منه الحكمة والمصلحة وهي دفع الضرر الذي يلحق المسلمين من ذلك وعلقوا الحكم بها، وألحقوا بالقطع غيره من الحدود. فقد روى سعيد بن منصور في سننه بإسناده عن الأحوص بن حكيم عن أبيه أن عمر رضى ا لله عنه كتب إلى الناس أن لا يجلدن أمير جيش ولا سرية ولا رجل من المسلمين حدا وهو غاز، حتى يقطع الدرب قافلا، لئلا تلحقه حمية الشيطان فيلحق بالكفار. وعن أبي الدرداء مثل ذلك(٦٤).

وقال علقمة النخعي: كنا في جيش في أرض الروم، ومعنا حذيفة بن اليمان وعلينا الوليد بن عقبة، فشرب الخمر، فأردنا أن نحده، فقال حذيفة أتحدون أميركم، وقد دنوتم من عدوكم، فيطمعوا فيكم؟ وفي رواية أن ابن مسعود وأبا حذيفة امتنعا عن اقامة الحد عليه، وقالا : نكره أن يعلم العدو فيكون جرأة منهم علينا وضعفا بنا.

وأتى سعد بن أبي وقاص بأبي محجن الثقفي يوم القادسية وقد شرب الخمر، فأمر به في القيد، ثم إن أبا محجن اشترك في قتال العدو وأبلى بلاء حسنا فلم يحده

سعد(٦٥) قال الشيخ ابن قدامة في المغني "وهذا اتفاق ـ أي بين الصحابة ـ لم يظهر خلافه"(٦٦).

وهكذا نجد في هذين المثالين أن الصحابة رضى الله عنهم لم يقفوا عند المنصوص ويقصروا الحكم بوجوب القصاص على القاتل المنفرد في المثال الأول، وبايقاف تنفيذ الحد في الغزو على حد السرقة في المثال الثاني، بل فهموا أن الحكم في المثالين معلّل بعلة، وهذه العلة هي دفع ضرر معين قد ينتج عن عدم الاقتصاص من المشتركين في القتل، وعن إقامة الحد في الغزو. وهذا تعليل بالحكمة، وليس تعليلا بالوصف.

موقف الأئمة الأربعة من التعليل بالحكمة:

لم ينقل ـ فيما علمت ـ عن أحد من الأئمة الأربعة أصحاب المذاهب الفقهية المشهورة أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد رحمهم الله تعالى كلام صريح يمنع التعليل بالحكمة، كما لم ينقل عن أحد منهم شئ مما استدل به الأصوليون على المنع، سوى ما حكاه الزركشي بصيغة التضعيف عن أبي حنيفة(٦٧).

ومع ذلك يرى المانعون من أتباعهم أن المنع مذهب لهم.

ونحن في هذا المطلب سنذكر بعض ما نقل عن هؤلاء الأئمة صريحا من تعليلهم بالحكمة وذلك ليتبين أن المنع من التعليل بها مطلقا لم يكن مذهباً لأحد منهم وأن ما كان ظاهره المنع وعدم التعليل من آرائهم في الفروع إنما يرجع إلى عدم توافر شرط صحة التعليل بالحكمة في تلك الفروع وهو الظهور والانضباط بنفسها أو بدليل من خارج. بل سنذكر أمثلة من تخريجات بعض أتباع المذاهب

علّلوا فيها بالحكمة، ليتضح أن التعليل بالحكمة واقع في المذاهب الأربعة عمليا وإن أنكره بعض أتباعها نظريا.

فمن ذلك في المذهب الحنفي:

١- ما ذكره أبو يوسف صاحب أبي حنيفة عنه أنه كان يكره أن يباع السبي رجالا ونساء من أهل الحرب إذا كانوا قد أخرجوا إلى دار الإسلام، معلّلا ذلك بأن لا يتقوى الأعداء بهم. وزاد أبو يوسف الصبيان أيضا معلّلا بالعلة نفسها.

و ها هو نص كلام أبي يوسف:

"قال أبو حنيفة رضى الله عنه : إذا كان السبي رجالا ونساء وأخرجوا إلى دار الإسلام فإني أكره أن يباعوا من أهل الحرب فيتقووا" ... وقال أبو يوسف لا ينبغي أن يباع منهم رجل و لا صبي ولا امرأة لأنهم قد خرجوا إلى دار الإسلام فأكره أن يردوا إلى دار الحرب.... وأما الرجال والنساء فقد صاروا فيئا للمسلمين فأكره أن يردوا إلى دار الحرب، أرأيت تاجرا مسلما أراد أن يدخل دار الحرب برقيق المسلمين كفارا أو رقيق من رقيق أهل الذمة رجالا ونساء؟ أكنت تدعه وذلك، ألا ترى أن هذا مما يتكثرون به ويعمر بلادهم، ألا ترى أني لاأترك تاجرا أن يدخل إليهم بشئ من السلاح والحديد وشئ من كراع مما يتقوون به في القتال، ألا ترأن هؤلاء قد صاروا مع المسلمين وهم في ملكهم ولاينبغي أن يفتنوا، ولايصنع بهم ما يقرب إلى الفتنة. وأما مفادات المسلم بهم فلا بأس بذلك(٦٨).

فهذا الكلام صريح في تعليل الحكم في هذا الفرع بالحكمة والمصلحة، بل إنه يشير بوضوح إلى تعليل فروع عدة وردت في سياقه بالمصلحة، كمنع الاتجار مع العدو بما يتقوى به ومنع ادخال السلاح والحديد والخيل والرقيق إلى ديارهم لئلا يتكثروا به وتعمر بلادهم فيكون ضررا على المسلمين.

٢- ومن ذلك أيضا ما نقله أبو يوسف عن أبي حنيفة ووافق عليه من جواز ذبح الماشية وحرقها وحرق المتاع إذا عجز المسلمون عن حمله، معلّلين ذلك بكراهية أن ينتفع به العدو(٦٩). وهذا تعليل بالحكمة والمصلحة.

٣- ومن ذلك في مذهب الحنفية ما ذهب إليه الإمام أبو يوسف من القول بعدم وجوب استبراء الجارية التي يبيعها صاحبها ثم يشتريها ممن باعها له في مجلس البيع دون أن يخلو بها مشتريها منه، معلّلا ذلك بأن المقصود من العدة معرفة براءة الرحم من الحمل، وفي هذه الحالة المقصود متحقق بدون العدة لعدم جهل صاحبها بشأنها(٧٠).

ذهب أبو يوسف إلى ذلك، وهو قول أبي حنيفة وإحدى الروايتين عن الإمام أحمد كما ذكر ذلك الشيخ ابن قدامة في المغني(٧١).

٤- ومن ذلك في مذهب الحنفية أيضا تعليلهم النهي عن تلقي الركبان في البيوع وعن بيع الحاضر للبادي بالمصلحة. ولذلك قصروا المنع من التلقي، على ما إذا كان يضر بأهل البلد، أو كان المتلقي قد لبّس على البائع في السعر، وقصروا المنع من بيع الحاضر للبادي على حالة القحط والعوز في البلد.

جاء في تنوير الأبصار وشرحه: الدر المختار عند ذكره البيوع الفاسدة "...(وتلقي الجلب) بمعنى المجلوب أو الجالب وهذا (إذا كان يضر بأهل البلد أو يلبس السعر) على الواردين لعدم علمهم به، فيكره للضرر والغرر (أما إذا انتفيا فلا) يكره (و) (بيع حاضر للبادي) وهذا (في حالة قحط وعوز وإلا لا) لانعدام الضرر."(٧٢)

٥- ومن صريح كلام الحنفية في التعليل بالحكمة والحاق الفرع بالأصل لذلك قول صدر الشريعة في كتاب التوضيح "... أما الحكم المستفاد من قوله عليه الصلاة والسلام (في خمس من الإبل السائمة شاة) فقد عللناه بالحاجة، فإن الصدقة مع وسخها حلت لهذه الأمة لأجل الحاجة، بعد أن لم تكن في الأمم الماضية، فإن كان عين الشاة صالحة للصرف إلى الفقير للحاجة، تكون قيمتها صالحة أيضا بهذه العلة".(٧٣)

هذا عن التعليل بالحكمة في مذهب أبي حنيفة.

وأما مذهب الإمام مالك فالاعتماد فيه على المصلحة والحكمة المقصودة شرعا معلوم مشهور فكتب الفقه والأصول قديما وحديثا طافحة بذلك.

ومع هذا فسنذكر بعض الأمثلة : فقد روى الإمام مالك في الموطأ عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما قال : نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو "قال مالك : أراه مخافة أن يناله العدو".(٧٤)

٢- تعليله جواز الجهاد مع أمراء الجور بأنه لو ترك ذلك لكان ضررا على أهل الإسلام.(٧٥)

ففي هذين المثالين تعليل لحكمين منصوصين بالحكمة والمصلحة.

وإذا تجاوزنا مذهبي الإمامين أبي حنيفة ومالك إلى مذهب الأمام الشافعي الذي أشتهر بأنه أول من ضبط الاجتهاد بالرأي، وحرر أصول وقواعد الاستنباط نجده يصرح بتعليل بعض الأحكام بالمصلحة ودفع الضرر، الأمر الذي يوسع عنده دائرة ما يصلح أن يكون علة ليشمل الحكمة والأوصاف الظاهرة وهذا يفسر تعبيره عن الجامع بين الأصل والفرع بالمعنى، بدلا من التعبير عنه بالوصف(٧٦).

١- و ها هو يرى جواز الإجارة على الحج للموسر غير القادر على الركوب، وكذا لورثته معلّلا ذلك بالحكمة لا بالوصف.

قال في الأم "الإجارة على الحج جائزة جوازها على الأعمال سواء، بل الإجارة - إن شاء الله تعالى - على البر خير منها على مالا برّ فيه"(٧٧)

٢- ويذهب إلى أبعد من هذا:

حينما يقيد إطلاق النص بالحكمة. ففي سياق كلامه على حديث : نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم الرجل أن يخطب على خطبة أخيه، يقرر أن ذلك النهي ليس على الإطلاق، بل في حالة خاصة، وهي إذا أذنت في نكاح الأول. إذ يقول " فنهى عن خطبة المرأة إذا كانت لهذه الحال، وقد يكون أن ترجع عمن أذنت في انكاحه فلا ينكحها من رجعت له. فيكون فسادا عليها وعلى خاطبها الذي أذنت في انكاحه(٧٨)" فهو كما ترى قصر النهي على هذه الحالة معلّلا بحصول المفسدة فيها على المخطوبة وعلى خاطبها الذي أذنت في انكاحه، ولكنه يؤيد هذا التعليل بحديث آخر من السنة(٧٩).

٣- ومن التعليلات بالحكمة ودفع الضرر في المذهب الشافعي أيضا تقييد النهي عن قطع شجر الحرم بأن يكون الشجر غير مؤذ، ليخرج الشجر الذي فيه شوك فإنه يباح قطعه للضرر الحاصل منه على الناس(٨٠).

وأما الإمام أحمد رحمه الله تعالى فالاعتماد على الحكمة المأخوذة من النصوص الشرعية واضح في مذهبه وعند كثير من أتباعه، حتى قال ابن دقيق العيد إن الإمام أحمد يلي مالكاً في الأخذ بالمصالح المرسلة عند الاستنباط(٨١).

وإذا كان يكثر من اعتبار المصلحة المرسلة التي لا يشهد لها شاهد خاص، فتعليله الحكم الثابت بدليل خاص بالحكمة من باب أولى. وقد وردت فروع فقهية في المذهب معلّلة بالحكمة منها:

١- تعليل النهي عن بيع المسلم على بيع أخيه المسلم بما فيه من الإضرار فقد قال ابن قدامة في المغني بعد إيراده الحديث وذكره صورة البيع على البيع "فهذا غير جائز لنهي النبي صلى الله عليه وسلم، ولما فيه من الإضرار بالمسلم والإفساد عليه، وكذلك إن اشترى على شراء أخيه، وهو أن يجئ إلى البائع قبل لزوم العقد، فيدفع في المبيع أكثر من الثمن الذي اشتري به، فهو محرم أيضا، لأنه في معنى المنهي عنه، ولأن الشراء يسمى بيعا فيدخل في النهي.."(٨٢) وألحق الحنابلة الاجارة على الاجارة وسائر العقود بالبيع على البيع في التحريم، لاشتراكهما في المعنى الموجب لذلك وهو الإضرار والإفساد والإيذاء جاء في منتهى الإرادات وشرحه "... وكذا أي البيع (إجارة وسائر العقود و طلب الولايات ونحوها فيحرم أن يؤجر أو يستأجر على (إيجار) مسلم زمن الخيار، أو يسوم للإجارة على سومه بعد الرضا صريحا، للإيذاء."(٨٣)

٢- ومن ذلك الحكم بنفاذ تصرف الوكيل بعد موت موكله أو عزله إذا كان ذلك التصرف قبل علم الوكيل بالموت أو العزل.

فعن الإمام أحمد رحمه الله روايتان احدهما أن الوكيل لا ينعزل قبل علمه بموت موكله أو عزله وأن تصرفات الوكيل قبل علمه بموت موكله أو عزله نافذة، معلّلا ذلك بأنه لو انعزل قبل علمه كان فيه ضرر عليه وعلى المشتري.[٨٤]

٣- ومن ذلك ما ذهب إليه الإمام أحمد في احدى الروايتين عنه من عدم وجوب استبراء الجارية التي يبيعها سيدها ثم يشتريها في مجلس العقد دون أن يخلو بها مشتريها منه معلّلا ذلك بأن المقصود من العدة براءة الرحم من الحمل، وهذا المقصود متحقق في هذه الصورة بدون العدة، لعدم جهل سيدها بها[٨٥].

٤- الحاق ايقاع الرهن مقارنا للعقد الموجب للدين بإيقاعه بعد ثبوت الحق فيصح، وعلّلوا ذلك بأن الحاجة داعية إلى ثبوته.

قال ابن قدامة في المغني "لا يخلو الرهن من ثلاثة أحوال، أحدها أن يقع بعد الحق فيصح بالإجماع .... الحال الثاني : أن يقع الرهن مع العقد الموجب للدين فيقول : بعتك ثوبي هذا بعشرة إلى شهر، ترهنني بها عبدك سعدا، فيقول: قبلت ذلك، فيصح أيضا، وبه قال مالك والشافعي وأصحاب الرأي لأن الحاجة داعية إلى ثبوته، فإنه لو لم يعقده مع ثبوت الحق، ويشترط فيه، لم يتمكن من إلزام المشتري عقده، وكانت الخيرة إلى المشتري، والظاهر أنه لا يبذله، فتفوت الوثيقة بالحق...."[٨٦].

وأمثلة التعليل بالحاجة والمصلحة ودفع الضرر في المذاهب الأربعة كثيرة سواء فيما نقل عن الأئمة أنفسهم أو فيما خرجه أتباعهم من فروع.

ولكن نكتفي بما ذكرنا خشية الاطالة، إذ المقصود اثبات وجود التعليل بالحكمة في تلك المذاهب، وليس حصر جميع الفروع المعلّلة بها.

المطلب الثاني: نشأة الخلاف في التعليل بالحكمة والسبب الحقيقي لمنع المانعين منه.

رأينا فيما سبق عند ذكر المذاهب في التعليل بالحكمة أنه لم يكن هناك قول صريح صادر عن أحد من الأئمة الأربعة أصحاب المذاهب الفقهية المشهورة يمنع التعليل بالحكمة فضلا عن الصحابة والتابعين، وأن غاية ما ذكر هو ما حكاه الزركشي في البحر من قوله " ونقل عن أبي حنيفة المنع ..." ولم أجد فيما اطلعت عليه من كتب الحنفية كلاما صريحا لأبي حنيفة يمنع التعليل بالحكمة، بل رأينا من خلال المطلب السابق آنفاً أن التعليل بها واقع في المذهب الحنفي كما هو الحال في المذاهب الثلاثة الأخرى، وفي اجتهادات الصحابة رضى الله عنهم من قبل.

وهذا يدلنا على أن الخلاف حادث بعد عهد الأئمة أصحاب المذاهب الأربعة المشهورة وأن المنع نشأ عند بعض أتباع هذه المذاهب لأسباب سنذكرها فيما يأتي :

أسباب المنع من التعليل بالحكمة:

بعد أن تبين لنا ضعف القول بمنع التعليل بالحكمة من حيث الدليل، ومن حيث نسبته إلى الأئمة المجتهدين، وأن ذلك إنما نشأ عند أتباع المذاهب من الأصوليين والفقهاء، لابد من بيان السبب الحقيقي للقول بالمنع.

وبتتبع مقالات الأصوليين ومناقشاتهم، وما ذكروه من ضوابط للاجتهاد واستنباط الأحكام والتخريج على أقوال أئمتهم، إضافة إلى مناظراتهم الجدلية يتضح أن للمنع أسباباً أخرى غير ما ذكر من الاستدلال الضعيف، وتلك النسبة إلى الأئمة التي لم تصح.

وأهم تلك الأسباب :

١- حرص أولئك الأتباع على ضبط الأحكام الفرعية والفتاوى الجزئية المنقولة عن أئمتهم، بضوبط ثابتة في نظرهم وتعليلها بعلّل ظاهرة بنفسها مطردة في جميع ما أثر عن أولئك الأئمة من فتاوى وأحكام حتى لا تنتقض تلك العلّل ببعض فروع المذهب عند المناظرة، ووجدوا أن ذلك يتحقق في الأوصاف دون التعليل بالمصالح والحكم.

يقول الدكتور محمد شلبي في بحثه القيم عن التعليل[٨٧] بعد أن ذكر عدة أمثلة للتعليل بالحكمة في المذاهب الأربعة :

"والذي يظهر ـ والله أعلم ـ أن منع هؤلاء التعليل بالحكمة لم يكن لأنه لم يرد في الشرع، أو أن الأئمة لم يعلّلوا به، بل ذلك في المناظرة فقط، بعد أن عرفنا

أن هذا العلم وليد المناظرات بين أتباع الأئمة فحاولوا ضبط المذاهب وأقيستها بعلل شاملة ظاهرة ليست على غرار تعليل الأئمة".

واستدل على ذلك بأمور منها تصريح هؤلاء الأصوليين إن لم يكن جميعهم بأن الوصف ضابط للعلة وليس هو نفس العلة، ومحاولتهم ضبط هذا الضابط بضوابط عامة، ويظهر ذلك واضحا في تقسيمهم الوصف إلى طردي وشبهي ومناسب، والأخير إلى أقسام كثيرة من نواح متعددة.

ومنها ما صرح به بعض الفقهاء في بعض الأحكام من أن العلل الحقيقية لها هي الحِكَمُ، ولكن ترك أصحاب المذاهب التعليل بها خوفا من نقض يرد عليهم بفرع من فروع المذهب كما نبه على ذلك ابن الهمام في علة الربا، حيث قال ـ بعد أن ذكر الخلاف فيها ـ فالوجه أن يتحد المحل، وذلك بجعلها الطعم والاقتيات إلى اخر ما ذكروا عندهم ـ يعني غير الحنفية ـ وعندنا هي قصد صيانة أموال الناس وحفظها عليهم، وظهور هذا القصد من ايجاب المماثلة في المقدار والتقابض أظهر من أن يخفى على من له أدنى لب فضلا عن فقيه.

ثم نقل محمد بن الحسن أنه كان يرى كراهية بيع ما لا يدخل تحت الكيل والوزن كالتمرة بالتمرتين مما يعني أنه لايعلّل بالكيل والوزن.

ثم قال بعد ذلك : ولكن يلزم على التعليل بالصيانة أن لا يجوز بيع عبد بعبدين وبعير ببعيرين، وجوازه مجمع عليه إذا كان حالا.

فإن قيل : الصيانة حكمة فتناط بالمعرف لها وهو الكيل والوزن. قلنا : إنما يجب ذلك عند خفاء الحكمة وعدم انضباطها، وصون المال ظاهر منضبط، فإن

المماثلة وعدمها محس، وبذلك تعلم الصيانة وعدمها، غير أن المذهب ضبط هذه الحكمة بالكيل والوزن تفاديا عن نقضه بالعبد بالعبدين وثوب هروي بثوبين(٨٩).

٢- ومن أسباب تمسك أكثر الأصوليين بالوصف دون الحكمة والمصلحة تأثرهم بعلم الكلام وبخاصة الخلاف في مسألة تعليل أفعال الله، حيث يرى الأشاعرة عدم تعليلها، فتأثروا في بحوثهم في علم أصول الفقه بما ذهبوا إليه من آراء في علم الكلام. ومن صرح منهم بجواز التعليل بالحكمة أولوا كلامه وحملوه على الوصف، بل تأثر سائر الأصوليين ممن يذهبون إلى جواز التعليل في علم الكلام بآراء خصومهم وركزوا البحث في علة القياس الشرعي على الوصف دون الحكمة مجاراة لأولئك الخصوم.

ومما يدل على هذا التأثر ما قاله الشاطبي "زعم الرازي أن أحكام الله ليست معلّلة بعلة البتة، ولما اضطر في علم أصول الفقه إلى اثبات العلّل للأحكام الشرعية أثبت ذلك على أن العلّل بمعنى العلامات المعرفة للاجكام خاصة"(٩٠).

ويقول الدكتور محمد شلبي عند مقارنته بين طريقة الصحابة ومن بعدهم من التابعين والأئمة المجتهدين وطريقة الأصوليين في التعليل. "...ونحن إزاء هذه القضية نرى أصحاب الطريقة الثانية ـ يعني الأصوليين ـ انقسموا إلى قسمين : فريق اعترف بتعليل أحكام الله بالحكم والمصالح مجوزا ذلك في الفروع وهم أصحاب التعريف ـ أي للعلة ـ بالموجب أو الباعث أو المؤثر ولكنهم نقلوا التعليل إلى الأوصاف رغبة في ضبط العلل بما هو ظاهر منضبط، وليتحد موضع النزاع بينهم وبين أصحاب المعرف ولو في الصورة .,.. وأما أصحاب المعرف النافون لتعليل أحكام الله، فإذا جمعنا لهم أطراف مذهبهم في علمي الكلام والأصول من أنهم نفوا علل التشريع في

علم الكلام، واصطلحوا على معنى آخر للعلة في الأصول وهي المعرف، ومنعوا التعليل بالحكم، ومن صرح منهم بجواز التعليل بها فسروا مراده بما يدخل في دائرة الأوصاف ـ عدّ مذهبهم مخالفا لطريقة السلف"(٩١).

هذا وقد ذكر بعض الباحثين المعاصرين أسبابا أخرى للاقتصار على الوصف دون الحكمة منها(٩٢)

١- فتح باب القياس على مصراعيه، والتوسع فيما يقتضي الالحاق ليشمل القياس المبني على الوصف الشبهي والوصف الطردي ولايقتصرون على الوصف المناسب فقط أي الذي يغلب على الظن اشتماله على المصحلة، بل يكتفون في الوصف الشبهي باحتمال اشتماله على المصلحة دون معرفتها، وأما الطردي فليس بمناسب ولايوهم اشتماله على المناسب.

واستشهد على ذلك بقول إمام الحرمين:

"أن الناظر إذا فقد المعنى نظر في الأشباه، وهو أوسع الأبواب، وذلك لأن الشبه ينقدح عند امكان فهم المعنى، وعند عدم فهمه".

وقوله أيضا "من مارس الفقه ... تبين له أن المعنى المخيل لا يعم وجوده المسائل بل لو قيل : لا يطرد على الاخالة المعتبرة عشر المسائل لم يكن مجازفا"

٢- ومن ذلك : الفروض والحكم على ما لم يقع، فالمذاهب التي أكثرت من فرض المسائل وتقديرها لا يصلح لها إلا التعليل بالوصف مادام يكتفى في الوصف باحتمال اشتماله على المصلحة، وإن لم تعلم نفس المصلحة.

أما التعليل بالحكمة فلا يصلح لهذا، لأن المصالح تختلف باختلاف الأحوال والأزمان، فلا تعرف إلا إذا وقعت الحوادث وعرفت أحوالها. انتهى كلامه.

وعندي أن ما ذكره من الرغبة في توسيع باب القياس باعتبار التعليل بالوصف الشبهي والطردي. إنما هو أثر من آثار الاعتماد على الوصف في التعليل والمنع من المصلحة والحكمة، وليس سببا من أسباب المنع من التعليل بالحكمة. ذلك لأن الأصوليين عندما قصروا التعليل على الأوصاف الظاهرة المنضبطة ووجدوا أن كثيرا من تلك الأوصاف المقترنة بالأحكام المنصوصة لا يعلم تضمنها لمصلحة مقصودة شرعا، وأن الاقتصار على الوصف المناسب قد يضيق دائرة القياس، لذلك ذهب بعض الأصوليين إلى اعتبار الوصف الشبهي غير المناسب جامعا بين الأصل وما يشبهه من الفروع في الحكم. كما ذهب قليل منهم إلى اعتبار الوصف الطردي غير المناسب.

أما كثرة الفروض والحكم على ما لم يقع من المسائل فلعله كما قال الباحث أحد أسباب اعتبار الأصوليين للأوصاف في التعليل دون المصالح والحكم لصلاحية الوصف للفرض والتقدير، واختصاص الحكمة والمصحلة المعينة بما يقع فعلا من الوقائع.

المطلب الثالث: أثر المنع من التعليل بالحكمة على الفقه الإسلامي

مما لاشك فيه أن الفقهاء والأصوليين الذين منعوا التعليل بالحكمة، وأكثروا من الاعتماد على الأوصاف الظاهرة المنضبطة ما كان هدفهم إلا حماية شرع الله من الخلط والاضطراب، ومقصدهم تضييق دائرة الخطأ في الاجتهاد والاستنباط وهم في ذلك مجتهدون مأجورون على اجتهادهم، كما نرجو لهم ذلك.

إلا أن المبالغة في الاعتماد على الأوصاف ـ المناسبة منها وغير المناسبة ـ والحذر الشديد من مراعاة الحكمة والمصلحة بحجة خفائها واضطرابها، إضافة إلى صرف جهود كثير منهم إلى الدفاع عن ما نسب إلى أئمتهم من آراء، وعن ما خرجوه بأنفسهم على تلك الآراء، وتعصبهم لذلك، كان له أثر ضار على الفقه الإسلامي، حيث قيد انطلاقته، وحول مساره الذي كان يسير عليه في عهد من قبلهم من معالجة للقضايا والنوازل التي تحدثُ بما يناسبها ويحقق مقصد الشارع فيها العائد على العباد بجلب المصالح لهم ودرء المفاسد عنهم واستنباط ذلك من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة مباشرة.

ومن مظاهر ذلك الضرر ما يأتي:

أولا: ظن كثير من هؤلاء الفقهاء أن كثيرا من الأحكام الواردة في الكتاب والسنة جاءت على خلاف القياس، و ما ذلك الا لمخالفتها لقواعدهم القياسية فحكموا على عقود السلم والإجارة والمزارعة ونحوها من العقود التي أباحها الشرع بأنها جاءت على خلاف القياس، ثم اختلفوا هل يصح القياس عليها أو لا؟(٩٣).

ثانيا: أن التوسع في البناء على الأوصاف وتقدير المسائل وفرضها أصبح حاجزا بين الفقهاء وبين استنباط أحكام مناسبة من أصول الشريعة لما يجدّ من حوادث دون حرج على الناس مما اضطر هؤلاء الفقهاء إلى اتباع الحيل على ما أسسوه من قواعد ليخرجوا الناس من ربقتها وسموا هذا بالحيل الشرعية.

يقول الشيخ أبو زهرة " الاستقراء الفقهي يدل على أن الفقه الذي يكثر فيه التفريع، وينضبط بضوابط قياسية كالفقه الحنفي بشكل خاص والفقه الشافعي الذي يقاربه ـ وإن لم يكن يماثله ـ يكون الضبط القياسي مقيدا له فإذا جدت الحوادث وجد الفقيه النصوص المذهبية القياسية قائمة، وقد تكون غير مناسبة للزمان، فتقف محاجزة بين الفقيه والإفتاء بالصالح، ولذا اضطر المجتهدون في المذهب الحنفي بسبب حفظ الأقيسة والتفريعات القياسية إلى:

١- أن يكثروا من الاستحسان بالعرف ليتحللوا من بعض تفريعات الأقدمين وأقيستهم، ويعتبروا الخلاف بينهم وبين سابقيهم اختلاف زمان ومكان لا اختلاف دليل وبرهان.

٢- أن يبتكروا الحيل والمخارج للتخفيف من ثقل القيود، ولذلك وجدت الحيل في المذهب الحنفي والشافعي حتى لا يقع الناس في الحرج والضيق.

٣- وقد يقف المتزمتون منهم حيث كان ينبغي السير.

وقد سلم من هذا الفقهاء الذين لا يفتون فيما لا يقع كالمالكية والحنابلة لأن طريقة التخريج عندهم غير مقيدة بقول سابق من الإمام وأصحابه المتقدمين، ولذلك لم يكن في منطق الحنابلة اجازة الحيل، وقلت الحاجة إلى المخارج وأقروا عقودا كثيرة للعرف، كالبيع بقطع السعر(٩٤)، مع أن الأقيسة عند غيرهم ضاقت عن أن تسعها".

وقد قسم الحيل عند الحنفية إلى أربعة أقسام. الثالث منها : الحيل التي يقصد بها الجمع بين بعض المقاصد الشرعية وأحكام العقود التي نص عليها الفقهاء في المذهب الحنفي(٩٥).

هذا وقد ذكر الدكتور محمد مصطفى شلبي بعض المفاسد التي ترتبت على عدم مراعاة الفقهاء للمصلحة في استنباطهم للأحكام وبخاصة في باب المعاملات. ومما ذكره :

١- أقفال باب الرقي للأمة الإسلامية بسبب ذلك التقييد والمنع من المعاملات المتجددة التي تلاءم الزمن وتطوراته، و لا تعارض النصوص والأدلة الشرعية القطعية.

٢- التسبب في نبذ كثير من المسلمين لأحكام المعاملات في الفقه الإسلامي، لما وقفت سدا منيعا لا يتحرك أمامهم، إما بتركها والعمل بغيرها مما يدور بين الناس من معاملات غير إسلامية أو بالتحايل على المحافظة على صورة الشريعة، وترك المقصود منها بفتح باب الحيل الواسع الذي كان سببا في التخلص من جل الأحكام عبادات ومعاملات.

٣- ايجاد مداخل للطعون على الشريعة من ناحية الفقه والمعاملات حيث رماها أعداء الإسلام بالجمود ووسموها بالتأخر عن مسايرة الزمن(٩٦).

هذا بعض ما ذكره الباحثون من آثار سلبية على الفقه الإسلامي والأمة الإسلامية بسبب خروج الفقهاء أتباع الأئمة المجتهدين عن طريقة أئمتهم والصحابة من قبلهم في الاجتهاد واستنباط الأحكام، حيث أغفل هؤلاء الفقهاء الحِكَم

والمصالح عند استنباط الأحكام، وأسرفوا في الاعتماد على الأوصاف، حتى ولو لم تكن مناسبة.

ومع التسليم بوقوع ما ذكر من ذلك الأثر إلا أنني أجد من الضروري هنا التذكير والتنبيه إلى أن الشريعة الإسلامية ليست هي اجتهادات الفقهاء وبخاصة أتباع المذاهب الذين صرفوا جل عنايتهم إلى ما نقل عن أئمتهم من اجتهادات بدلا من صرفها إلى فهم نصوص الكتاب والسنة، حتى يكون خطأ أولئك الفقهاء ذريعة للنيل من الشريعة والعزوف عنها. بل الشريعة الإسلامية ثابتة راسخة بأصولها التي هي صالحة لكل زمان ومكان شاملة لكل ما يجد من حوادث، محققة للبشرية خيري الدنيا والآخرة.

أما أولئك الذين خرجوا على الشريعة بدعوى أن الأحكام الفقهية لم تلب حاجاتهم، ولم تحقق مصالحهم فحجتهم داحضة إذ لو أرادوا حقا الخضوع لشرع الله والتحاكم إليه في معاملاتهم وتصرفاتهم، لبحثوا عنه عند أهل العلم ولن يعدموا من يبين لهم حكم الله وفق منهج الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين، فهذا الصنف موجود في كل زمان، وإن قل عددهم.

ولكن هؤلاء الخارجين عن الشرع المتحللين منه يريدون تحقيق ما يوافق أهواءهم ويشبع رغباتهم التي لا يصح أن تكون معيارا يحكم على شريعة الله بالصلاح أو عدمه، فلو كان هذا معتبرا لم يبق للشريعة اسم ولا رسم.

وإلا فأين من الإسلام وشريعته الغراء تعطيل الحدود والقصاص وتحليل الربا ونحو ذلك مما عرف حكمه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه الخاصة والعامة وليس مجالا لاجتهاد مجتهد، ومع ذلك تجد بعض المنتسبين للإسلام بل من يدعي الثقافة

والفكر ينادون إلى تعطيل تلك الأحكام ويستهجنون تطبيقها في المجتمعات الإسلامية.

فالنظر إلى الحكم والمصالح عند استنباط الأحكام أمر مقرر في هذه الشريعة الغراء لا يجوز اغفاله و لا يصح منعه، ولكن لابد أن يكون مضبوطا ومقيدا بعدم مخالفته للنصوص الصحيحة الصريحة والأدلة الكلية القطعية، فلا إفراط في اتباع كل ما يتوهم أنه مصلحة، و لا تفريط في ترك ما هو معتبر شرعا، فكلا طرفي القضية مذموم.

وللإمام ابن القيم رحمه الله كلام نفيس في هذا المجال يحسن بنا أن نختم به هذا المطلب إذ يقول :

"هذا موضع مزلة أقدام ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك في معترك صعب فرط فيه طائفة، فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق، وجرؤا أهل الفجور على الفساد وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، وسدوا على أنفسهم طرقا صحيحة من الطرق التي يعرف بها المحق من المبطل، وعطلوها مع علمهم وعلم الناس بها أنها أدلة حق، ظنا منهم منافاتها لقواعد الشرع، والذي أوجب لهم ذلك نوع تقصير في معرفة حقيقة الشريعة والتطبيق بين الواقع وبينها، فلما رأى ولاة الأمر ذلك، و أن الناس لا يستقيم أمرهم إلا بشئ زائد على ما فهمه هؤلاء من الشريعة، فأحدثوا لهم قوانين سياسية تنتظم بها مصالح العالم، فتولد من تقصير أولئك في الشريعة وإحداث هؤلاء ما أحدثوه من أوضاع سياستهم شر طويل وفساد عريض، وتفاقم الأمر وتعذر استدراكه.

وأفرط طائفة أخرى فسوغت منه ما يناقض حكم الله ورسوله وكلا الطائفتين أتيت من قبل تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله، فإن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط وهو العدل الذي قامت به السموات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العقل، وأسفر صبحه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره، والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر، بل بين بما شرعه من الطرق و أن مقصودة إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استخرج به الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها، والطرق أسباب ووسائل لا تراد لذواتها، وإنما المراد نهاياتها التي هي المقاصد، ولكن نبه بما شرعه من الطرق على أسبابها وأمثالها ولن تجد من الطرق المثبتة للحق إلا وهي شرعة وسبيل للدلالة عليها وهل يظن بالشريعة الكاملة خلاف ذلك ؟"(٩٧).

خاتمة البحث

لعل قارئ هذا البحث يستطيع استخلاص أهم ما توصل إليه من حقائق ونتائج بسهولة ويسر، لأنها ـ بحمد الله ـ ظاهرة في كل مبحث من مبحثيه ومطلب من مطالبه، وفقرة من فقراته.

ومع ذلك أرى ـ تمميما للفائدة، وتذكيراً للقارئ ـ أن أرصد أهم ما توصل إليه البحث من نتائج وهي :

أولا: تأكيد ما تقرر لدى علماء الشريعة أجمعين من أن الشرع الإسلامي جاء من عند الله ليحقق للخلق مصالحهم في الدنيا والآخرة، ويدرأ عنهم المفاسد في الدارين كذلك.

ثانيا: وأنه انطلاقا من ذلك فالأحكام الشرعية كلها جاءت لحكم ومصالح معينة عائدة إلى الخلق. الا أن من تلك الأحكام ما يكون الغالب فيه ظهور الحكمة منه للمكلفين وذلك فيما يتعلق بشئون حياتهم الدنيا وهي المعاملات.

و أن من الأحكام ما يغلب عليه التعبد المحض فهو و إن علمت حكمته العامة الشاملة لكل جزيئاته لكنه لا تظهر الحكمة الخاصة بكل فرع من فروعه، وهذا فيما يتعلق بالعبادات، لأن الأصل فيها الخضوع والامتثال لأمر الباري سبحانه و تعالى ونهيه.

ثالثا: أن تعليل الأحكام الشرعية جائز عقلا وشرعا وواقع فعلا، عند جماهير أهل العلم، حتى الذين خالفوا في جواز تعليل أفعال الله وأنكروا في علم الكلام

كالأشاعرة رجعوا عن ذلك هنا فوافقوا غيرهم في جواز تعليل الأحكام، و إن كان لمذهبهم الكلامي العقدي بعض الأثر كما يظهر عند تعريفهم للعلة في باب القياس وتعريفهم للمناسب وعند الكلام على التعليل بالحكمة، ونحو ذلك من المباحث الأصولية.

رابعا: أن الحكمة التي هي محور هذا البحث يطلقها الأصوليون على أمرين:

أحدهما ـ المعنى الذي لأجله جعل الوصف الظاهر علة، كالمشقة بالنسبة للسفر واختلاطِ الأنساب بالنسبة للزنا.

الثاني ـ ما يترتب على تشريع الحكم من تحصيل مصلحة أو دفع مسفدة، كتحصيل مصلحة حفظ الأنساب ودفع مفسدة اختلاطها المترتبين على تحريم الزنا ومشروعية إقامة الحد على مرتكبه.

و أن الخلاف الدائر بينهم في جواز التعليل بها أو عدمه يشمل الأمرين، بدليل ما يذكره كل فريق من الأدلة على مذهبه.

خامسا: أن الخلاف في التعليل بالحكمة في باب القياس بمعناه الخاص غير الخلاف في بناء الأحكام على المصالح المرسلة. والفرق بينهما أنه في القياس الخاص يكون للفرع أصل خاص يقاس عليه، لاشتراكه معه في حكمته المقصودة منه، أما في المصالح المرسلة فالمفترض أنه لا يوجد أصل خاص يقاس عليه الفرع، و إنما يكتفى بملائمة الوصف لتصرفات الشرع.

سادسا: أن المذاهب الثلاثة التي يذكرها الأصوليون في التعليل بالحكمة من الجواز مطلقا أو المنع مطلقا، أو التفصيل والتفريق بين الحكمة الظاهرة المنضبطة بنفسها فيجوز، و الخفية المضطربة فيمتنع.

هذه المذاهب إنما هي في الحقيقة لأتباع الأئمة المجتهدين، وليست لأولئك الأئمة، فقد تبين من البحث أن الأئمة أصحاب المذاهب الفقهية الأربعة المشهورة كانوا يعلّلون بالحكمة، ويبنون الأحكام عليها.

سابعا: أن القول بمنع التعليل بالحكْمة ضعيف، لضعف أدلته، ولعدم صحة نسبته إلى الأئمة المجتهدين فضلا عن الصحابة رضى الله عنهم أجمعين و أن الأدلة الصحيحة من كتاب الله والسنة وعمل الصحابة تقتضي جواز التعليل بالحكمة متى ما كانت ظاهرة منضبطة بنفسها أو بدليل خارج عنها.

ثامنا: أن منع التعليل بالحكمة و ما يتبعه من انكار الاستدلال بالمصالح المعتبرة شرعا ببعض أنواع الاعتبار ـ وهو اعتبار جنس الوصف المناسب في جنس الحكم ـ كان له أثر سيئ على مسيرة الفقه الإسلامي، حيث كان ذلك أحد عوامل جموده وركوده بعد عصر الأئمة المجتهدين وعدم تحقيقه مقاصد الشرع للخلق، وأوجد ذريعة لأعداء الشريعة من غير المسلمين ومن أذنابهم من المنحرفين لرميها بالتخلف عن مسايرة الزمن، وبعدم وفائها بمصالح البشر.

تاسعا: إن التعليل بالحِكمة، وكذا بناء الأحكام على المصالح الملائمة لتصرفات الشارع، ينبغي أن ينظر إليه بعناية شديدة، و أن يسلكه العلماء بتؤدة

وروية وحذر، فلا يوغلوا فيه حتى لا يدخل في الشريعة ما ليس منها، ولايحجموا عنه حتى لا ينسب إلى الشريعة بسببهم العجز عن تحقيق مصالح الخلق.

وخير منهج يسلكه علماء الأمة في هذا المضمار هو منهج الصحابة رضى الله عنهم، ومنهج الأئمة المجتهدين من بعدهم، حيث كانوا يراعون مقاصد الشريعة من غير خروج عن قواعدها وأصولها، أو مصادمة لمبادئها ونصوصها.

الهوامش

(١) انظر المحصول جـ٢ ف٢ ص٣٩١، وإحكام الآمدي جـ٣ص٢٦٣، وتيسير التحرير جـ٣ ص٣٠٤.

(٢) المصباح المنير ص ٥٨٣.

(٣) تعليل الأحكام ص١٢.

(٤) لسان العرب ٣٠٨٠/٤ والصحاح جـ٥ ص١٧٧٣.

(٥) روضة الناظر وشرحه نزهة الخاطر جـ١ ص١٥٨.

(٦) تيسير التحرير جـ٣ ص٣٠٤،٤٠٥، تعليل الأحكام ص١١٢،١٢٦.

(٧) البحر المحيط جـ٥ ص١١١.

(٨) انظر احكام الآمدي جـ٣ ص١٨٦، ونهاية السول للأسنوي جـ٣ ص٣٩، وشرح مختصر ابن الحاجب للعضد جـ٢ ص٢١٣، وتيسير التحرير جـ٢ ص٣٠٢، وشرح الكوكب المنير جـ٤ ص٣٩-٤١.

(٩) البحر المحيط ج٥ ص١١٥-١٢٠.

(١٠) المستصفى جـ٢ ص٢٨٠، ٣٣٦، ٣٤٢، ٣٤٥، ٣٤٦.

(١١) تيسير التحرير جـ٣ ص٣٠٤، تعليل الأحكام ص١٢١،١٢٥، و انظر شفاء العليل ص٢٠٦ ومابعدها لابن القيم.

(١٢) نهاية السول جـ٣ ص٥٨.

(١٣) يؤكد هذا ما ذكره الأصوليون انفسهم فهذا البناني يقول في حاشيته على شرح جمع الجوامع جـ٢ ص١٤٠ "و أنت إذا تأملت موارد العلة واستعمالاتها تعلم أنه لامحيص عن كون العلة بمعنى الباعث و أنه مراد من عبر

عنها بالمعرف كما قاله الآمدي، و إنما تحاشى من عبر عنها بالمعرف ما يلزم التعبير بالباعث من الإيهام"، و انظر تيسير التحرير جـ٣ ص٣٠٤.

(١٤) مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد جـ٢ ص٢١٤.

(١٥) اللسان جـ٢ ص٩٥١، والصحاح جـ٥ ص١٩٠١، وتعريفات الجرجاني ص٩١.

(١٦) شفاء الغليل ص٣٣٣.

(١٧) الموافقات جـ١ ص٢٦٥.

(١٨) إحكام الأحكام جـ٣ ص١٨٧.

(١٩) انظر الإحكام للآمدي جـ٤ ص١٣٩.

(٢٠) انظر تعليقات الشيخ المطيعي على شرح الأسنوي لمنهاج البيضاوي جـ٤ ص٢٦٠-٢٦١.

(٢١) إحكام الآمدي جـ٤ ص١٣٩.

(٢٢) شفاء الغليل ص٦٠٤وص٦١٢، والمحصول للرازي جـ٢ ص٢ ص٣٨٩، والمنهاج مع شرحه نهاية السول للأسنوي جـ٣ ص١٠٥، والتحصيل جـ٢ ص٢٢٤، وتنقيح الفصول للقرافي ص٤٠٦.

(٢٣) الإحكام جـ٣ ص١٨٦.

(٢٤) انظر نهاية السول للأسنوي جـ٣ ص١٠٥،١٠٦، والبحر المحيط للزركشي جـ٥ ص١١٣، وجمع الجوامع بحاشية العطار جـ٢ ص٢٧٩.

(٢٥) مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد جـ٢ ص٢١٣،٢١٤.

(٢٦) البحر المحيط جـ٥ ص١٣٣.

(٢٧) الإحكام جـ٣ ص١٨٦.

(٢٨) المستصفي جـ٢ ص٣٣٢.

(٢٩) شفاء الغليل ص٦١٥،٦١٦، والمحصول جـ٢ ق٢ ص٣٨٩.

(٣٠) المحصول جـ٢ ق٢ ص٣٨٩ ومابعدها.

(٣١) الإحكام جـ٣ ص١٨٦ ومابعدها.

(٣٢) الآية ٧٨ من سورة الحج.

(٣٣) الآية ١٢ من سورة الحجرات.

(٣٤) الآية ٢٨ من سورة النجم.

(٣٥) الإحكام جـ٣ ص١٨٦.

(٣٦) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب جـ٢ ص٢١٤.

(٣٧) انظر ص ١٤،١٥ من هذا البحث.

(٣٨) الإحكام جـ٣ ص١٨٩.

(٣٩) الإحكام جـ٣ ص٢٤٨.

(٤٠) يلاحظ أن الأصوليين اطبقوا على التمثيل للعلة المستنبطة بالإسكار في الخمر. وفي هذا نظر، فالإسكار مدلول على عليته بلفظ الشارع ايماء إن لم يكن نصا فقد صرحت الأحاديث الصحيحة على أن كل مسكر خمر وكل خمر حرام. و أن ما أسكر كثيره فقليله حرام. وهذا اللفظ كما ترى يعلق الحرمة بصفة الإسكار. فهي منصوص عليها لاكما يقول الأصوليون.

(٤١) مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد جـ٢ ص٢٦٨.، والتقرير والتحبير جـ٣ ص٢٦٣.

(٤٢) البحر المحيط جـ٥ ص١٣٤.

(٤٣) انظر المغني جـ٣ ص١٠٥ وص١١٣ وص١١٥ ومابعدها.

(٤٤) قواعد الأحكام لابن عبدالسلام جـ٢ ص١٦.

(٤٥) الآية ٩٠ من سورة النحل.

(٤٦) الحديث أخرجه الإمام أحمد في المسند جـ١ ص٣١٣ وابن ماجه حديث رقم٢٣٤٠، ورقم٢٣٤١، والدارقطني حديث رقم٥٢٢ والحاكم جـ٢ ص٥٧ وغيرهم

(٤٧) الآية ٩١ من سورة المائدة.

(٤٨) الآية ٧ من سورة الحشر.

(٤٩) الآيه ٣٧ من سورة الأحزاب.

(٥٠) أخرجه ابن عدي من حديث ابن عباس بهذا اللفظ، وأخرجه ابن حبان بلفظ الخطاب للنساء. كما رواه مرسلا أبو داود وابن أبي شيبه بلفظ : نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أن تنكح المرأة على قريبتها مخافة القطيعة.

انظر نيل الأوطار جـ٦ ص ١٦٧.

(٥١) الحديث بهذا اللفظ رواه البخاري ومسلم وأحمد وأصحاب السنن الأربعة من حديث أبي هريرة. انظر منتقى الأخبار مع شرحه نيل الأوطار جـ١ ص ١٢٥.

(٥٢) انظر شرح جمع الجوامع وتقرير الشربيني عليه جـ٢ ث٢٨٠.

(٥٣) إحكام الآمدي ٢٦٣/٣، ومختصر ابن الحاجب ٢٣٨/٢.

(٥٤) إعلام الموقعين جـ٢ ص١٣٠.

(٥٥) المستصفى جـ٢ ص٣٢٩.

(٥٦) شفاء الغليل ص٦٨.

(٥٧) روى أبو داود بسنده من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : "لايرث القاتل شيئا". وعن عمر رضى الله

عنه قال : سمعت رسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم يقول : ليس للقاتل ميراث. رواه مالك في الموطأ وأحمد وابن ماجه. انظر منتقى الأخبار مع شرحه نيل الأوطار جـ٦ ص٨٤.

(٥٨) شفاء الغليل ص٧١ ومابعدها.، وانظر المغني جـ٨ ص١٥٠-١٥١.

(٥٩) الاعتصام جـ٢ ص١١٥-١١٩.

(٦٠) إعلام الموقعين جـ٣ ص٥، وتعليل الأحكام لمحمد مصطفي شلبي ص٣٥ ومابعدها.

(٦١) لمعرفة أمثلة هذا النوع مفصلة انظر المرجعين السابقين والاعتصام للشاطبي جـ٢ص١١٥-١٢٥. علما أن ماذكروه من الأمثلة قد يكون من النوع الثاني ـ أي ما كان له أصل معين ثبت حكمه لحكمة ومصلحة معينة متحققة في الفرع، مثل اتفاق الصحابة رضى ا لله عنهم على جمع القرآن بعد أن كان مفرقا. فقد ذكر كثير من الباحثين قديما وحديثا منهم الشاطبي في الاعتصام أن هذا أحد أمثلة العمل بالمصلحة المرسلة حيث قال " ولم يرد نص عن النبي صلى ا لله عليه وسلم بما صنعوا من ذلك، ولكنهم رأوه مصلحة تناسب تصرفات الشرع قطعا، فإن ذلك راجع إلى حفظ الشريعة، والأمر بحفظها معلوم، وإلى منع الذريعة للاختلاف في أصلها الذي هو القرآن وقد علم النهي عن الاختلاف في ذلك بما لامزيد عليه".

وقد علق الشيخ محمد رشيد رضا على ذلك بما يشعر بخلافه.

وعندي أن هذا المثال يصح أن يكون باب القياس بمعناه الذي هو : الحاق فرع بأصل في حكم لعلة جامعة بينهما. أما الأصل فهو كتابة القرآن على عهد رسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم فذلك منصوص عليه حيث اتخذ صلى ا لله

عليه وسلم كتابا للوحي وكان يأمر بكتابته، لكنه لم يكن مجموعا في موضع واحد. وأما الفرع فهو كتابته مجموعا بعضه إلى بعض في مصحف واحد. والعلة الجامعة حكمة ومصلحة وهي حفظ القرآن الذي تكفل الله بحفظه وجعل من وسائل ذلك الحفظ الكتابة على عهد النبي صلى الله عليه وسلم فألحق الصحابة رضى الله عنهم جمع القرآن ووضعه في موضع واحد بكتابته على عهد النبي صلى الله عليه وسلم بجامع أن في كل منهما خيرا هو حفظه من الضياع وتحقيقا لمصلحة ضرورية من المصالح الشرعية، فهو قياس خاص علته الحكمة وليس الوصف.

أما قول بعض الصحابة كأبي بكر وزيد بن ثابت رضى الله عنهما ـ عندما عرض عليهم الرأي بجمعه ـ كيف نفعل شيئا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم، فهو لايعني أنهم أتو بشئ ليس له أصل خاص، بل يرون أن هذا العمل بحد ذاته لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإن كان له أصل يقاس عليه، فتهيبهم في بداية الأمر بسبب عدم وجود النص على ذلك الفعل بعينه، وهذا كان شأنهم في كل أحكامهم وفتاويهم فيما لانص فيه سواء أكان طريقه القياس الخاص الذي اصطلح عليه الأصوليون فيما بعد أم غيره.

(٦٢) المستصفى جـ٢ ص٣٣٣، ومما تجدر الإشارة إليه أن معظم الباحثين يذكرون هذا مثالا للعمل بالمصلحة المرسلة، أي التي لم يشهد لها شاهد خاص بالاعتبار، وفيه نظر كما ترى، بعد أن عرفت أن الاشتراك في القتل يلحق الانفراد به بجامع أن كلا منهما يحتاج إلى الزجر عنه عصمة للدماء، وقد ورد النص الخاص بالاقتصاص من المنفرد فيقاس عليه المشترك، ولاسيما وقد نبه إلى العلة شرعا بقوله تعالى ﴿ ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون﴾.

(٦٤) سنن أبي داود جـ٤ ص١٤٢ حديث رقم ٤٤٠٨، وجامع الترمذي مع شرحه تحفة الأحوذي جـ٥ ص١١.

(٦٥) إعلام الموقعين جـ٣ ص٥.

(٦٦) المرجع السابق ص٦، وانظر مصنف عبدالرازق جـ٥ ص١٩٧،١٩٨، تعليل الأحكام ص٣٦.

(٦٧) المغني جـ٣ ص١٧٤

(٦٨) انظر ص١١ من هذا البحث

(٦٩) الرد على سير الأوزاعي ص٦١،٦٢.

(٧٠) الرد على سير الأوزاعي ص ٨٣.

(٧١) كشف الأسرار جـ٤ ص٢٠١، وجمع الجوامع بحاشية البناني جـ٢ ص٢٢٩.

(٧٢) المغني جـ١١ ص٢٧٨.

(٧٣) حاشية ابن عابدين جـ٥ ص١٠٢.

(٧٤) القياس في الأصول ص٩٢ نقلا من شرح التوضيح على التنقيح جـ٢ ص٣٦٧ ط أولى.

(٧٥) الموطأ جـ٢ ص٥.

(٧٦) المدونة جـ١ ص٣٦٩.

(٧٧) الرسالة ص٥١٢.

(٧٨) الأم جـ٢ ص١٠٦.

(٧٩) الرسالة ص٣٠٨.

(٨٠) المرجع السابق ص٣٠٩.

(٨١) روضة الطالبين جـ٣ ص١٦٥.

(٨٢) ارشاد الفحول ص٢٤٢.

(٨٣) المغني جـ١ ص٣٠٥،٣٠٦.

(٨٤) شرح منتهى الارادات جـ٢ص ١٥٦.

(٨٥) المغني جـ٥ ص١٠٢ مطبعة الامام القاهرة بتعليق د. محمد الهراس.

(٨٦) المغني جـ١١ ص٢٧٨.

(٨٧) المغني جـ٦ ص٤٤٤،٤٤٥.

(٨٨) تعليل الأحكام ص١٤٨.

(٨٩) فتح القدير جـ٥ ص٢٧٨.

(٩٠) الموافقات جـ٢ ص٦ مطبعة الشرق الادنى.

(٩١) تعليل الأحكام ص١٥٠،١٥١.

(٩٢) القياس في الأصول بين المؤيدين والمبطلين ص ٤١٦،٤٢١.

(٩٣) إعلام الموقعين جـ٢ ص٣ ومابعدها.

(٩٤) كأن يبيع شخص الخبز طول الشهر، ثم يجئ المشتري فيدفع الثمن على أساس السعر الذي كان قائما وقد قطع السعر.، انظر أصول الفقه ص٢٥٠ لأبي زهرة.

(٩٥) أبو حنيفة ص٤٢٧،٤٢٨ ط ثانية.

(٩٦) انظر تعليل الأحكام ص٣٠٥،٣٠٦.

(٩٧) إعلام الموقعين جـ٤ ص٣٧٢.

أهم المصادر والمراجع

أولا ـ القرآن الكريم

ثانيا ـ كتب السنة

١- جامع الترمذي مع شرحه تحفة الأحوذي. نشر دار الفكر العربي.

٢- سنن أبي داود. نشر دار إحياء السنة النبوية.

٣- منتقى الأخبار للمجد ابن تيميه مع شرحه نيل الأوطار للشوكاني طبع مطبعة مصطفى البابي الحلبي.

٤- الموطأ للإمام مالك بن أنس مع شرحه تنوير الحوالك للسيوطي طبع سنة ١٣٥٣هـ.

ثالثا ـ كتب أصول الفقه

١- الإحكام في أصول الأحكام. لأبي الحسن الآمدي. طبع مؤسسة الحلبي.

٢- ارشاد الفحول. للشوكاني. طبع مصطفى البابي الحلبي سنة ١٣٥٦هـ.

٣- البحر المحيط. للزركشي. طبع ونشر وزارة الأوقاف الكويتية أولى/ سنة ١٤٠٩هـ.

٤- التحرير وشرحه التيسير لابن الهمام وابن أمير باد شاه. طبع مصطفي الحلبي سنة ١٣٥٠هـ.

٥- التحصيل من المحصول. لسراج الدين الأرموي. تحقيق عبدالحميد على أبو زيد. طبع مؤسسة الرسالة الطبعة أولى عام ١٤٠٨هـ.

٦- تعليل الأحكام. للدكتور محمد مصطفى شلبي. طبع دار النهضة العربية بيروت عام ١٤٠١هـ.

٧- تنقيح الفصول وشرحه. للقرافي. نشر مكتبة دار الفكر العربي ومكتبة الكليات الأزهرية.

٨- جمع الجوامع. لابن السبكي. وشرحه لجلال الدين المحلي. مع حاشية العطار. طبع ونشر المكتبة التجارية الكبرى بمصر سنة ١٩٥٨م.

٩- حاشية البناني على شرح جمع الجوامع جـ١.

١٠- الرسالة : للإمام الشافعي بتحقيق أحمد محمد شاكر.

١١- روضة الناظر لابن قدامة المقدسي مع شرحها نزهة الخاطر لابن بدران. نشر عباس أحمد الباز. مكة المكرمة.

١٢- شرح الكوكب المنير. لابن النجار الفتوحي طبع مركز البحث العلمي واحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى مكة المكرمة.

١٣- شفاء الغليل. لأبي حامد الغزالي. تحقيق أحمد الكبيسي. مطبعة الارشاد بغداد عام ١٣٩٠هـ.

١٤- القياس في الأصول بين المؤيدين والمبطلين. للدكتور نشأت الدريني طبع دار الهدى عام ١٤٠١هـ.

١٥- كشف الأسرار شرح أصول البزدوي. لعبدالعزيز البخاري. مطبعة الشركة الصحافية العثمانية.

١٦- المحصول. للرازي الشافعي. طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية سنة ١٣٩٩هـ.

١٧- مختصر المنتهى لابن الحاجب وشرحه للعضد. الطبعة الثانية عام ١٤٠٣هـ دار الكتب العلمية بيروت.

١٨- المستصفى. لأبي حامد الغزالي. طبع مؤسسة الحلبي. مع فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت.

١٩- المنهاج للبيضاوي. وشرحه نهاية السول. للأسنوي طبع محمد على صبيح.
٢٠- الموافقات. للشاطبي. طبع دار المعرفة بيروت لبنان.

رابعا - كتب الفقه

١- الاعتصام. للشاطبي. نشر المكتب التجارية الكبرى بمصر.
٢- اعلام الموقعين. لشمس الدين ابن القيم. نشر مكتبة الكليات الأزهرية عام ١٣٨٨هـ.
٣- الأم. للإمام الشافعي. الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية ببولاق مصر.
٤- حاشية ابن عابدين. الطبعة الثانية عام ١٣٨٦هـ.
٥- الرد على سير الأوزاعي. للإمام أبي يوسف صاحب أبي حنيفة الطبعة الأولى. نشر لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدر أباد الدكن الهند.
٦- روضة الطالبين. للنووي. المكتب الإسلامي للطباعة والنشر.
٧- شرح منتهى الإرادات. للبهوتي الحنبلي. طبع دار الفكر.
٨- فتح القدير شرح الهداية. للكمال ابن الهمام الحنفي. الطبعة الأولى سنة ١٣٨٩هـ. مطبعة البابي الحلبي بمصر.
٩- قواعد الأحكام في مصالح الأنام. لعز الدين ابن عبدالسلام. نشر الكليات الأزهرية بمصر عام١٣٨٨هـ.
١٠- المدونة الكبرى. رواية سحنون عن الإمام مالك بن أنس. ومعها مقدمات ابن رشد. دار الفكر بيروت عام١٣٩٨هـ.
١١- المغني. لابن قدامة. مطبعة الإمام بمصر. نشر زكريا على يوسف. وطبعة أخرى جديدة بتحقيق د. عبدا لله التركي ود. عبدالفتاح الحلو. الطبعة الأولى عام ١٤٠٦هـ.

خامسا – معاجم اللغة

١- التعريفات. لأبي الحسن الجرجاني. نشر دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى عام ١٤٠٣هـ.

٢- الصحاح . للجوهري. بتحقيق أحمد عبدالغفور عطار الطبعة الثانية.

٣- لسان العرب. لابن منظور. طبع دار المعارف. القاهرة.

٤- المصباح المنير. للفيومي. الطبعة الخامسة عام١٩٢٢م.